المنظمة العربية للترجمة
المعهد العالي العربي للترجمة

رينيه ديكارت

حديث الطريقة

ترجمة وشرح وتعليق
د. عمر الشارني

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمي
لمتابعة الكتب التي نصورها ونرفعها لأول مرة
على الروابط التالية

اضغط هنا منتدى مكتبة الاسكندرية

صفحتي الشخصية على الفيسبوك

جديد الكتب على زاد المعرفة 1

صفحة زاد المعرفة 2

زاد المعرفة 3

زاد المعرفة 4

زاد المعرفة 5

scribd مكتبتي على

مكتبتي على مركز الخليج

أضغط هنا مكتبتي على تويتر

ومن هنا عشرات آلاف الكتب زاد المعرفة جوجل

المنظمة العربية للترجمة

رينيه ديكارت

حديث الطريقة

ترجمة وشرح وتعليق

د. عمر الشاراني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة

ديكارت، رينيه

حديث الطريقة/ رينيه ديكارت؛ ترجمة عمر الشارني.

399 ص. - (فلسفة)

ببليوغرافية: ص 393 - 396.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-1247-6

1. الأنا. 2. الوجود. 3. اليقين. أ. العنوان. ب. الشارني، عمر (مترجم). ج. السلسلة.

194

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Descartes, René
Discours de la méthode

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113

الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)

e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113

الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان

تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)

برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)

e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2008

المحتويات

تنبيهات 7

تصدير 11

مقدمة 13

الجزء الأول 39

الجزء الثاني 69

الجزء الثالث 113

الجزء الرابع 153

الجزء الخامس 241

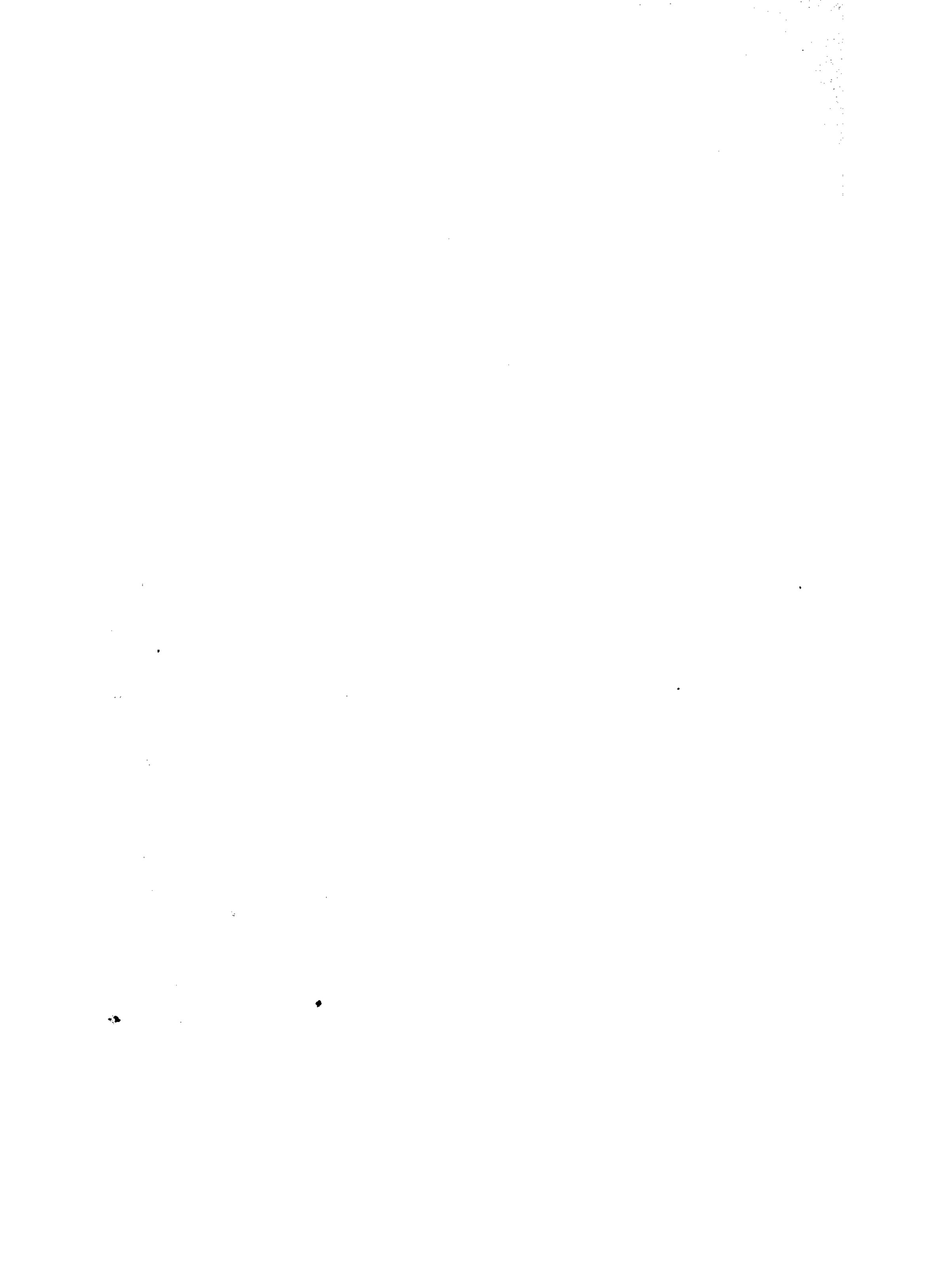
الجزء السادس 333

الثبت التعريفي 383

ثبت المصطلحات 391

المراجع 393

الفهرس 397



تنبيهات

1 ـ الرموز المستعملة:

● الطبعة المستعملة في الإحالات إلى نصوص ديكارت هي:

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996. 11 volumes.

ويشار إليها: **أ. ت.**

● المراجع التي تواتر استعمالها مشار اليها بالرموز التالية:

ب. : Descartes, René. *Oeuvres et Lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953. (Bibliothèque de la pléiade; vol. 40)

ج. : Descartes, René. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire, par Etienne Gilson. Paris: Vrin, 1925.

ر. ل. : Descartes, René. *Discours de la méthode: Suivi d'extraits de la dioptrique, des Météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres*. Ed. établie par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Flammarion, 1966. (G. F.)

م.: Descartes, René. *Discours de la méthode; suivi des méditations*. Présentation et annotation par Francois Mizrachi. Paris: Union générale d'éditions, 1951. (10/18; 1)

ص.: ديكارت، رينيه. **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم.** ترجمة جميل صليبا. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1953.

2 ـ أعمال ديكارت التي وردت عناوينها مترجمةً في هذا العمل:

المراسلات، نيسان/ أبريل 1622- شباط/ فبراير 1638

Correspondance, Avril 1622- Février 1638

المراسلات، آذار/ مارس 1638- كانون الأول/ ديسمبر 1639

Correspondance, Mars 1638- Décembre 1639

المراسلات، كانون الثاني/ يناير 1640- حزيران/ يونيو 1643

Correspondance, Janvier 1640- Juin 1643

المراسلات، تموز/ يوليو 1643- نيسان/ أبريل 1647

Correspondance, Juillet 1643- Avril 1647

المراسلات، أيار/ مايو 1647- شباط/ فبراير 1650

Correspondance, Mai 1647- Février 1650

المحاورة مع بورمان — Entretien avec Burman

حديث الطريقة والمحاولات (إنكسار الضوء، الأنواء، الهندسة) (النص الفرنسي والترجمة اللاتينية)

Discours de la méthode et essais (Dioptrique, météores et géométrie) (Textes français et traduction latine)

تأملات في الفلسفة الأولى والاعتراضات (النص اللاتيني)

Meditiones de Prima Philosophia & Objectiones

مبادىء الفلسفة (النص اللاتيني) *Principa Philosophae*

رسائل الى السيد جسبرتوم فويتوم

Epistola ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium

رسائل مدحية *Lettre apologétique ou Querela Apolojetica*

برنامج عمل *Notae in Programma*

تأملات في الميتافيزيقا (الترجمة الفرنسية)

Méditations métaphysiques

اعتراضات وإيجابات *Objections et réponses*

مبادىء الفلسفة *Principes de la philosophie*

إحصاء لأوراق السيد ديكارت

Inventaire des papiers de M. Descartes

بيكمان وديكارت (1618–1619) *Beekmann et Descartes* (1618-1619)

فيزياء ورياضيات *Physico-Mathematica*

كتابات قصيرة (1619–1621) *Opuscules* (1619-1621)

الأولمبيات *Olympiques*

تجارب *Experimenta*

دراسات في العقل الجيد *Studiorum Bonae Mentis*

آراء خاصة *Cogitationes Privatae*

دراسات مبدئية *De Studiorum Elementa*

مقتطفات من مخطوطات ديكارت

Excerpta Ex MS. Descartes, Edit. 1701

ديكارت وبيكمان (1628–1629) — *Descartes et Beekmann* (1628-1629)

قواعد لقيادة العقل — *Regulae ad directionem Ingenii*

البحث عن الحقيقة — *La Recherche de la vérité*

مراسلات تكميلية — *Supplément à la correspondance*

العالم — *Le Monde*

وصف جسم الإنسان — *Description du corps humain*

انفعالات النفس — *Les Passions de l'âme*

تشريحات — *Anatomica*

متفرقات — *Varia*

تصدير

أن يُعاد طبع ترجمةٍ إلى العربيّة، بعد مرور أكثر من عشرين سنة على صدورها، فهذا يعني الاطمئنانَ إلى الجهد المبذول فيها، وهو اطمئنانٌ قلما يحصل عند مواجهة المنقول من أمهات النصوص إلى العربيّة. وإذا كان «حديث الطريقة» من النصوص المؤسِّسة، في تاريخ الفكر البشري، فإن ترجمة عمر الشارني هي أيضاً من الترجمات النادرة التي تُقنع بأن صاحبها متمكّن من موضوعها ومن لغتها، وبأنه بذل فيها أقصى ما له من قدرة عليها. وليس من شك في أن امتداد الحواشي، طول الكتاب، مما يدلّ على أن دقة الترجمة، عنده، تتجاوز التقنيَّ إلى ما يُسنده من معارف يُنير فيها التعليقُ والتوضيحُ والشرح مساربَ النصّ. هذا، تحديداً، ما دفع المنظمة العربيّة للترجمة إلى إعادة طبع هذه الترجمة، بعد أن تمت مراجعتها من قِبل صاحبها وبعد إضافة ثبت التعاريف والمصطلحات والفهرسة، بحسب ما هو معمولٌ به في إصداراتها.

لهذه الترجمة سمعتها بين المهتمين بالفلسفة، وقد لا يضيف التنويهُ بها شيئاً إلى ما قيل عنها. لذلك فإن تصديرها، استثناءً، هو،أيضاً، للإعلان عن البدء في إعادة طبع مجموعةٍ من الترجمات الرائدة، ومنها بعض ما أصدرته اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع،

ضمن «مجموعة الروائع الإنسانية ـ اليونسكو»، مثل «في السياسة» لأرسطو، و«العقد الاجتماعي» و«الاعترافات» و«أصل التفاوت بين الناس» لروسو، و«روح الشرائع» لمونتسكيو، و«في الحكم المدني» لِلوك، و«خواطر» باسكال، و«كتاب الأخلاق» لسبينوزا. . .

إن في هذا تقديراً لجهد مَن سبقونا وسعياً إلى توسيع الاستفادة منه، وفيه، كذلك، حرصٌ على تطوير ما يحتاج منه إلى تطوير. إن الأمر متصل، في الغالب، بترجمات كان عليها أن تنتشر، عربيّاً، أكثر مما أتيح لها. ولهذا فإن في إعادة طبعها شيئا من رد الاعتبار، إضافة إلى ما فيها من تواصل الجهد المعرفي العربي وتراكمه.

د. الطاهر لبيب

المدير العام للمنظمة العربية للترجمة

مقدمة

إن الذين لا يعلمون شيئاً عن ديكارت يعلمون أنه فيلسوف قال: «أنا أشك إذاً فأنا موجود»، ويعني ذلك أنهم يعرّفونه بواضع «الكوجيتو». أما الذين يعرفون عنه أكثر من ذلك قليلاً، فهم يردّدون أنه وضع طريقة أو منهجاً يقي العقل من الخطأ، مثلما نقول إن ذاك الدّواء يقي الجسم من الحمى أو الأمعاء من التعفّن. وإذا كانت هذه المعرفة لا تخلو من سطحية، فهي كذلك لا تخلو من صحة أو إصابة، حيث يمكن القول إن التجديد الديكارتي يتمحور في مظهره العام والمعروف لدى العموم على أقل تقدير، حول هاتين النقطتين، باعتبار أن الأولى تمكّن من المعرفة، والثانية تؤسسها.

ويعني ذلك أن الفلسفة الديكارتية ترتكز في أساسها على اهتمامين متباينين، لكنهما متشابكان متلاحمان: الأول وهو نظري، يعتني بماهية الحقيقة أو الحقائق التي يمكن للإنسان إدراكها ومعرفتها. أما الثاني، فهو عملي وينطلق من واقع الناس اليومي، ويعتني بكيفية الوصول إلى هذه الحقائق، مع تأكيد الطابع الشامل أو البشري لهذه الكيفية، أي مع تأكيد عدم اتصافها بصفات خاصة «تفوق البشر»، وتنتسب إلى معطيات باطنية أو فوق إنسانية.

ويمكن لنا من هنا أن نسجل انطلاق التفلسف الديكارتي من إشكالية إنسانية بحتة: كيف نجعل من الناس الذين «ليسوا إلا أناساً» على حد تعبير ديكارت، كائنات قادرة على تحصيل المعرفة، هذا الكنز الذي حصّنته الفلسفة التقليدية بحصون الخصوصية والرعاية الربانية، ووضعت على بابه أقفالاً دينية وغيبية؟ كيف يمكن الحصول على العلم، دون الالتجاء إلى نور علوي، أو إلى إلهام، أو إلى تنزيل، أو إلى أسرار قدسية. ثم كيف يمكن الاستفادة من هذا العلم بعد أن يحصّله البشر؟ كيف يمكن تطويعه، ما دام عملاً بشرياً بحتاً، إلى خدمة الناس أجمعين؟

وتجدر الملاحظة أن ديكارت يذهب في تأنيس هذه الإشكالية، إلى حدّ ينفي معه عن نفسه كل خصوصية وكل سمة من سمات التخصص أو التعالي أو التملك لنوع من الإلهام الذي يسمو به على بقية الناس. وهو يؤكد الصيغة الفردية لعمله: «فليس غرضي هنا تدريس الطريقة التي يجب على كل واحد أن يتّبعها ليقود عقله قيادة حسنة، بل إظهار الكيفية التي بها سعيت إلى قيادة عقلي فحسب»[1]. ولا يهتم بالحديث عن نفسه إلا لكي يبرز أنه لا يفوق العامة في شيء: «وفي ما يخصني، فإني لم أدّع يوماً أن فكري أكثر كمالاً من أفكار العامة»[2]؛ بل أكثر من ذلك، فهو قد ينقص عنها بعض الشيء: «بل كثيراً ما تمنيت أن لو كان لي ما للبعض من سرعة الفهم ووضوح الخيال وتميّزه، وسعة الذاكرة وحضورها...»[3]. وعلى العموم، فإن التفلسف لم يعد في مطلع هذا القرن السابع عشر

(1) انظر الجزء 1، الفقرة [5]، من هذا الكتاب.

(2) انظر الجزء 1، الفقرة [2]، من هذا الكتاب.

(3) المصدر نفسه.

أمراً علوياً، يختصّ به العباقرة وحدهم، بل يمكن القول إنّ كل **الحديث** يهدف ويجتهد إلى إبرازه أمام أعيننا من خلال حياة عادية كالتي يحياها كل البشر: «غير أنني أود أن أبين في هذا **الحديث** ما هي الطرق التي اتبعتها، وأعرض فيه حياتي كأنها في لوحة»[4]. يمكن القول إن هذه اللوحة لا تختلف بتاتاً عما سيسمى بالفن الواقعي الذي يجتهد في تصوير الواقع اليومي في تواضعه ودقته، دون تضخيم، ودون إضفاء أي سمة من سمات العظمة عليه.

ونستخلص من ذلك أن الخطاب الفلسفي قد غيّر موقعه بالنظر إلى العصر الوسيط واليونان القديمة، إذ إن الفيلسوف لم يعد رجلاً أسعفه الحظ بمولده أو بثروته، بل نحن نجد أنفسنا بمناسبة الخطاب الديكارتي، إزاء جهد متواصل لإبراز أن العلم مسألة مشتركة، وواجب على الجميع. ويجتهد الحديث في إبراز شخصية لا تختلف عن أي كان في شيء، لا من حيث سعة المدارك والمعارف، ولا من حيث الثروة والمولد. ويتّضح الإشكال على الصعيد الاجتماعي من خلال هذا السؤال: كيف يمكن لشخص ما، ككل الأشخاص، أو لرجل قضى جانباً من حياته كما يقضيها أي كان، أن يلج خزائن الحقائق، وينفذ إلى دقائقها؟ كيف يمكن أن يتفلسف رجل ارتاد بعض المدارس التي هي مفتوحة لجلّ الشباب، وتنقل بين المدن والقرى، ومارس الخدمة العسكرية كما يمارسها الجميع، أن يلتقي في هذا المطاف باهتمامات الفلاسفة؟ كيف يمكن لرجل عاش حياة العامة، واهتمّ باهتماماتها، أن يلتقي من خلال ممارسة العامة ذاتها، أي من خلال ضرورات الحياة العملية ذاتها، بأرقى الاهتمامات الفلسفية؟

---

(4) انظر الجزء 1، الفقرة [4]، من هذا الكتاب.

ونستخلص من هنا أنّ الفلسفة إن غيّرت موقعها الاجتماعي في مطلع هذا القرن السابع عشر، فهي كذلك قد غيرت وظيفتها الأساسيّة، إذ لم تعد فلسفة المتأمّلين في الحقيقة لجمالها، ولم تعد فلسفة المعرفة للمعرفة، ولم تعد كذلك طلب الحكمة لإدراك الأسرار العلوية والأنوار الربّانية، بل أصبحت تمثّل اهتمام الناس المنهمكين في العمل اليومي، في البناء الحضاري[5] وفي السيطرة على الطبيعة: «وإننا نستطيع أن نعثر، عوضاً عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس في المدارس، على فلسفة عملية، إذا عرفنا من خلالها ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب والسماوات وكل الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، [معرفة] لا تقلّ تميّزاً عن معرفتنا لمختلف حرف صنّاعنا، استطعنا أن نستخدمها بالكيفية نفسها في كل الأعمال التي تلائمها، وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد للطبيعة ومتملّكين لها»[6].

ويمكن أن نلاحظ من خلال هذا النص الشهير الآتي:

1) إرادة التغيير الواضحة الصريحة، والمتمثلة في تعويض اهتمام بآخر وفلسفة بأخرى: تعويض فلسفة نظرية بأخرى عملية. وسنرى من خلال هذا العمل ما تدلّ عليه هذه المدلولات، ولكن لنكتف هنا بتسجيل المقابلة بين النظرية والعملية: فالأولى تعني كما هو واضح اهتماماً فكرياً بحتاً، بعيداً عن الحياة العامة وضرورياتها اليومية، في حين تعني الثانية، اهتماماً منغرساً في أرض الواقع المعاش، والهموم اليومية، والمعاناة الإنسانية، كالعمل اليدوي في الحضائر والمصانع، وبناء الآلات، والحفاظ على الصحة، وهي

(5) انظر كل الجزء 2 من الكتاب، وصورة البناء، والبناءات، والهدم... إلخ.

(6) انظر الجزء 6، الفقرة [2]، من هذا الكتاب.

اهتمامات صريحة يذكرها ديكارت ويؤكدها في كثير من المواضع.

2) شروط تحقيق هذه الإرادة: وهي معرفة عناصر الطبيعة كالماء والهواء والنار والكواكب والأجسام الأخرى، معرفة قوتها وتأثيرها على بعضها، معرفة لا تقل وضوحاً وتميزاً من معرفتنا لمختلف المهن والحرف التي يمتهنها الصناع في المصانع. ويعني ذلك أن نموذج المعرفة، بما في ذلك معرفة الطبيعة، انتقل من السماء إلى الأرض، أي من معرفة الصانع وأسباب الصناعة (كما عند ابن رشد)، ونموذج الصناعة (كما عند أفلاطون) إلى معرفة الصناعة البشرية والمواد التي تعمل عليها تلك الصناعة وكيفية تأثيرها فيها. ويعني ذلك أن أحسن نموذج للمعرفة أصبح متمثلاً في الصناعة التي تسيطر على كافة العناصر التي تحوّلها وتغيّرها. أي إنه كما يلاحظه الأستاذ كانغيلام (Canguilhem)، ليست الطبيعة هي التي تمكّن من فهم الآلة، بل الآلة هي التي تمكّن من فهم الطبيعة.

3) مشروع هذه الإرادة وهدفها: وهو أن نجعل من أنفسنا بهذا العمل بمثابة أسياد للطبيعة ومتملّكين لها: ذلك أن الفلسفة لم تعد حكمة تعلّم الإنسان القوى التي تقهره وتتحكم فيه (أرسطو)، ولا كيفية إذعانه وخضوعه لتلك القوى (الرواقيون)، أو كيفية انسجامه معها باعتبارها تمثل الإرادة المقدسة (إرادة الإله) (التفكير الديني)، بل أصبحت علماً بأسرار العلاقات الرابطة بين الظواهر، وكشفاً عن أسباب حركتها وسكونها، ومن هنا إرشاداً إلى كيفية التحكم بتلك الأسباب، والتدخل لتغيير تلك العلاقات من أجل تحويل مجرى الظواهر وتسخيرها لخدمة البشر.

إن الخطاب الفلسفي، ينطلق إذاً من أعماق الحياة العملية والاهتمامات اليومية، اهتمامات الناس المتواضعين الذين يكدون في معترك الحياة، والذين لم يسعفهم الحظ بحبسهم في قصور بلورية،

بل هم يجوبون البلاد، ويضربون في الأرض، طلباً للعيش والتجربة والاطلاع. وهو يتوجه إلى نفعهم حيث هم، حيث يوجدون بمواقعهم الاجتماعية وحتى الطبقية: صناعاً يصنعون الحضارة كل يوم، ويفتكون في الحياة بضراوة، ضد الطبيعة وسطوتها، وضد الأمراض وآلامها، وضد الموت وجوره. وتتمثل خير تحية لهم في جعلهم في آن واحد، نموذج المعرفة: «لا تقل تميزاً عن معرفتنا لمختلف حرف صناعنا»، والمؤهلين ليكونوا «بمثابة أسياد للطبيعة ومتملكين لها».

غير أن نظرة تقويميَّة لواقع هؤلاء الناس في هذا العصر تجعلنا نقف بسرعة على مظاهر الخيبة والفشل المخيِّمين على العقول والممارسة. وقد يكون ذلك راجعاً إلى تفاهة الأعمال التي ينشغل بها الناس عموماً: «وعندما أنظر بعين الفيلسوف في مختلف أعمال الناس وما يباشرونه، لا أكاد أرى فيها [عملاً] واحداً لا يبدو لي باطلاً أو غير مفيد»[7]. ولكن ليس ذلك إلا جانباً، قد يكون أقل الجوانب أهمية من الأزمة العامة السائدة في هذا العصر. وأهم منه، ما هي عليه حال المعرفة والعلوم التي تتصف كلها، أو الكثير منها، بعدم الجدوى وعدم اليقين. ويطنب ديكارت خلال الجزء 1 من **الحديث** في وصف هذه المعارف واحدةً واحدة، وتقويمها على التوالي بعين النقد والتروِّي.

وهكذا، فنحن نجد أنفسنا أمام جدول جامع لعلوم العصر، تتناظر فيه الإيجابيات والسلبيات. غير أنه يمكن القول على العموم إن هذه تغلب على تلك وتتجاوزها. وتبدو السلبيَّات متمحورة حول اختيار صعب وضروري، حيث تجعل من كافة العلوم إما خاطئة

---

(7) انظر الجزء 1، الفقرة [3]، من هذا الكتاب.

كالفلسفة أو غير مفيدة كالرياضيات. لذلك، وجب إزالتها أو تخطيها جميعها، والعدول عنها. وإذا حذفت ثقافة المدرسة أو العصر، فإن الفيلسوف لا يجد أمامه إلا الانزواء والانطواء على ذاته، في عزلة تكاد تكون تامة عن المعرفة التقليدية، وفي علاقة مباشرة مع العالم: «أن لا أطلب علماً آخر غير الذي يمكن أن يوجد عندي أو في كتاب العالم الكبير».

وإذا كان الأمر كذلك، فنحن نتطرق هنا إلى محور أساسي في الفلسفة الديكارتية، وهو محور إعادة البناء، أي إعادة بناء ثقافة بأكملها. ويبدو هذا المحور حاضراً في الفقرة [2] من الجزء 2 من **الحديث**، وخاصةً من قوله: «ولكن بخصوص كل الآراء التي تلقيتها. . .» إلى نهاية الفقرة. ونجد هنا مجموعة من العناصر التي هي غاية في الأهمية، حيث يؤكد الفيلسوف:

1) الطابع التاريخي لهذه العملية. ويتميز هذا الطرح بجانبه العملي التاريخي: أي إن ديكارت يبرز فيه باقتضاب لا محالة، العوامل التاريخية التي تدفعه إلى التجديد، أو على الأقل التي دفعته إلى الانصراف عن الثقافة التقليدية. وينبغي تأكيد هذا الجانب، لأنه سرعان ما سيقع تناسيه من طرف المؤرخين، بل ربما حتى من طرف الديكارتيين أنفسهم، وهم في ذلك يقعون ضحية تحوير يجريه ديكارت على هذا المحور من تفكيره، بين صيغته الحاضرة في المقطع المشار إليه، وهي الصيغة الطريفة والتاريخية، وصيغته «الرسمية» التي ستحصره في عملية الشك: كما في **التأملات**، مختزلةً كل هذه الثورة التاريخية في استدلال منطقي رياضي، لا يفهم القارئ بعد ذلك، دواعيه ولا أسبابه.

2) الطابع الضروري لهذا العملية: بداية الفقرة [2] من الجزء 2: صورة المدن والبيوت التي يهدمها أصحابها. إنهم يهدمونها لا

لمجرد الهدم، ولا من أجل الاستمتاع بمدن أو بيوت جديدة، قد تكون أجمل من الأولى، بل لأنهم «ربما أجبروا على ذلك عندما تأذن بالانهيار، وعندما تكون غير ثابتة الأسس».

3) الطابع الشمولي للعمل التاريخي المطروح على المجدد. ويعني ذلك أن الفساد عام شامل. وهو يشمل في آن واحد البنية التحتية أو الحياة العملية التي تمثلها وتجمعها الحياة السياسية: «أن يضع أحد الأفراد [لنفسه] مشروعاً لإصلاح دولة بتغيير كل ما فيها من الأسس، وقلبه قلباً حتى يقوّمه»؛ والبنية الفوقية المتمثلة في العلوم والتعليم: «أو حتى لإصلاح كل العلوم أو نظام تدريسها السائد بالمدارس».

4) استحالة القيام بها في وجهها المباشر والكلي، إذ يصف هذا العمل بأنه «من غير الممكن»، والعبارة «Il n'y aurait véritablement point d'apparence»، وتعني من غير الجائز أو من غير المستحسن، وعلى العموم من غير المفيد، أو ما لا يقبله العقل.

5) استحالة الحل السياسي، باعتباره ليس من عمل الأفراد: النص الذي ذكرته في البند الثالث، ثم نضيف من الفقرة [2] نفسها: «فهذه الأوزار يصعب جداً رفعها بعد انهيارها، و[يصعب] حتى شدها بعد اهتزازها، ولا يمكن أن يكون سقوطها إلا عنيفاً». (نلاحظ في نهاية الجملة حتمية العنف السياسي). كذلك أيضاً الفقرة [3] من الجزء 2 نفسه، حيث يقول: «ولذلك فإني لا أستطيع أن أستحسن بتاتاً هذه الأمزجة المبلبلة الحيرى...»، ويصل الأمر إلى حدّ اتهام هؤلاء بالجنون: «... على الظن بأنني على مثل ذلك الجنون...».

6) صرامة الموقف المتخذ من الجانب الثقافي الذي تبيَّن فساده

وتدهوره: الفقرة [2]: «فإن أفضل ما كنت أستطيعه بشأنها [الآراء الموروثة عن الثقافة السائدة] هو السعي إلى انتزاعها دفعة واحدة...». ذلك على الرغم من صعوبة هذا الموقف وما يعرض إليه صاحبه من أخطار، ولكنها صعوبات وأخطار لا تنفي إمكانية الحل، أو هي على الأقل دون الصعوبات والأخطار التي يتعرض لها الحل السياسي. وفي الفقرة [2] نفسها، يقول: «إذ إنني رغم ما لاحظته في كل ذلك من صعوبات جمة، فإنها لم تكن بتاتاً دون حلّ، ولا هي شبيهة بالتي توجد في إصلاح أبسط الأشياء التي تهم العموم».

7) تحويل أشكال الإصلاح من إصلاح جماعي إلى إصلاح فردي شخصي بحت: الفقرة [3]: «إن هدفي لم يمتد قط إلى أبعد من محاولة إصلاح أفكاري الخاصة والبناء في أرض كلها لي...».

وهكذا، فنحن نكون قد انزلقنا شيئاً فشيئاً، عبر نظام منطقي دقيق، من طرح تاريخي، وجماعي، وموضوعي لإشكالية التغيير، إلى طرح فردي شخصي، ذاتي. غير أن هذا النظام لم يكشف لنا إلا عن سلسلة الحجج الظاهرة، أو ما يمكن تسميته بالحجج الخارجية الظرفية. ولو اكتفينا به لسقطنا في قراءة سطحية لتاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر عموماً، مفادها أن النظام السياسي الذي تسيطر فيه القوى القمعية والرجعية يقرِّر تاريخياً محتوى الفكر ومضمونه، وهو الذي يوجهه في مشاربه ومناهجه. وتكون عند ذلك هذه القراءة ملخصة في الحلقات البسيطة الآتية: الفساد العام في الواقع وفي التفكير، القمع والإرهاب السياسي والفكري، إذاً الاكتفاء بالذات.

غير أن هذا المحور الجديد الذي هو محور الذاتية (La Subjectivité)، وهو محور أساسي في الفكر الديكارتي، وأن تقدم في ظاهره على قاعدة هذه الحجج الظرفية، فإنه في حقيقة الأمر،

يخضع إلى سلسلة أخرى من الحجج العميقة والتي يمكن تسميتها بالحجج المذهبية أو المبدئية في المنظومة الديكارتية. ونستطيع أن نتوقف هنا على بعضها:

1) حجة تكافؤ العقول وتساوي المدارك عند جميع الناس: الفقرة [1] من الجزء 1: «إن الصواب أعدل أشياء الكون توزعاً [بين الناس]»؛ ثم: «بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ... متكافئة بالطبع لدى جميع الناس»؛ ثم الفقرة [2] من الجزء نفسه: «إذ بخصوص العقل أو الصواب لا سيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشراً ويميزنا عن الحيوانات، فإني أحبذ الاعتقاد بأنه تام في كل منا...». وبالتالي، فنحن أمام مصادرة ميتافيزيقية لا يمكن نقاشها.

2) حجة تفوق الأعمال الفردية على الأعمال الجماعية، وهي فكرة يصفها ديكارت بأنها «إحدى الأوائل»، أي أنها إحدى الأفكار الأولى التي عرضت له في تفلسفه، ويعيدها المؤرخون (ج. مثلاً) إلى ليلة 10 كانون الثاني/ نوفمبر 1619. وهي تعني في مضمونها المذهبي والإيديولوجي تفوق الواحد على المجموعة، والوحدة على التعدد: الجزء 2، الفقرة [1]: «التي كانت إحدى أوائلها أنني أميل إلى الاعتقاد بأنه كثيراً ما تكون الأعمال المؤلفة من أجزاء عديدة، والناجمة عن أيدي صناع مختلفين أقل اكتمالاً من التي عمل فيها [صانع] واحد».

ولهذه الحجة مستندات عدة يذكرها ديكارت (الجزء 2، الفقرة [1]):

أ) إنّ البناءات التي عمل فيها مهندس واحد من بدايتها إلى نهايتها أجمل وأكثر ترتيباً من التي عمل فيها الكثير من المهندسين.

ب) إنّ المدن التي خط لها مهندس واحد وانجزت دفعة واحدة أكثر ترتيباً ونظاماً من هذه المدن التي تكونت من قرى شيئاً فشيئاً وبمرور الزمن.

ج) إنّ دساتير الأمم التي تمدنت شيئاً فشيئاً، والتي رسمت أو وضعت تحت وطأة الرذيلة والإجرام، جاءت أقل نظاماً واكتمالاً من دساتير الأمم التي تجمعت دفعة واحدة، ووضعت دساتيرها تلك بيد واحدة.

د) إنّ الدين الحقيقي الذي أنزله الإله وحده أكثر ترتيباً من الأديان التي وضعها البشر على امتداد الزمن.

هـ) إنّ ازدهار مدينة اسبارطة في الماضي لم يكن راجعاً لاستقامة كل قانون من قوانينها، بل لاتفاقها في ما بينها، لأنها وضعت من طرف مشرع واحد، فجاءت ترمي إلى هدف واحد.

و) إنّ العلوم الموجودة في الكتب التي تضخمت شيئاً فشيئاً بآراء أناس مختلفين متتابعين، هي أبعد عن الحقيقة من أبسط الاستدلالات التي يقوم بها رجل واحد بشأن الأمور التي تهمه.

ز) إنّ آراءنا التي حصلناها خلال حياتنا من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة، وبمخالطة أوليائنا ومربينا، قد جاءت أكثر اضطراباً وأقل حقيقة مما كانت تكون عليه لو أننا تمتعنا منذ الطفولة بل منذ الولادة بالعقل التام.

ونرى من خلال كل هذه المستندات والأمثلة تأكيداً على رفض التجربة والتلفيق (L'Eclectisme)، وإقرار التخطيط المبدئي الواعي المرتكز على العقل الذي هو في نظر ديكارت، قبل هيغل بقرنين، عقل فردي، يرتبط ارتباطاً عضوياً بالذات. ونرى في آن واحد، تأكيد النظرة التي ستمثل فيما بعد، أحد مبادئ المثالية، ونعني نموذج

الحقيقة الحدسية التي تدعي الوضوح والجلاء المبدئي وللوهلة الأولى، هذه الحقيقة التي توجد خارج الزمان، وتظهر في الآونة[8]. ونرى أخيراً أن كل هذه المستندات ترمي إلى إقرار تجديد العلوم على يد رجل واحد، بل تجديد الفلسفة برمتها.

3) حجة وحدة العلوم داخل الفلسفة: النص الشهير في الرسالة المقدمة **لمبادئ الفلسفة**: «وهكذا فإن كل الفلسفة بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والفروع التي تتفرع من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى...». ويتضمن هذا المنوال وحدة على مستويين على أقل تقدير: مستوى الشكل، إذ لا يمكن أن نتصور جزءاً دون الأجزاء الأخرى، ومستوى المضمون المتمثل في ماء الحياة المتدفق عبر كل الشجرة من أسفلها إلى أعلاها...

4) حجة وحدة الحقيقة: الجزء 2، الفقرة [4]: «لا يتمثل تعدد الأصوات حجة ذات بال بشأن الحقائق التي يصعب اكتشافها قليلاً، لأنه من الأقرب إلى الاحتمال أن يعثر عليها رجل واحد من [أن يعثر عليها] شعب بأسره».

ولهذه الحجة مستندات عديدة معاكسة تشرحها الفقرة [4] بوضوح، وهي:

أ) اختلاف العلماء: «الاختلافات التي كانت دائماً موجودة بين آراء أكثر [الناس] علماً».

ب) بدع الفلاسفة: «مهما تصورنا من [الأمور] الغريبة وغير القابلة للتصديق إلا [وجدنا أنها] قيلت من طرف أحد الفلاسفة».

---

(8) انظر نقد غاستون باشلار (Gaston Bachelard) للمثالية في الجزء الأول من **المعرفة التقريبية** (*Essai sur la connaissance approchée*).

ج) اختلاف الأحاسيس لدى البشر الذي لا يرجع إلى غياب العقل، بل إلى اختلاف الأوساط والأنماط المعيشية: «ومنذ ذلك الحين... لحم البشر».

د) اختلاف الأذواق لدى الناس: اللباس نفسه الذي كان يروق لنا منذ زمان لم يعد يروق لنا الآن...

ويبدو واضحاً من كل هذا «أن العادة والتقليد هما اللذان يقنعاننا أكثر من أي معرفة يقينية». ويعني ذلك أن كل حياة الناس على صعيد النظر كما على صعيد العمل، أو إن شئنا على مستوى الفكر كما على مستوى المجتمع تقوم على أرضية النسبية والتعدد والاختلاف، وتسوق الناس على طريق «الإقناع»، لا على طريق اليقين، وتدفعهم إلى تقليد بعضهم بعضاً وليس إلى التفكير والعمل بأنفسهم. ويؤول كل ذلك إلى وضعية غريبة وهامة، يكون الفيلسوف قد نجح بمقتضاها في إقامة قطعية بينه وبين التاريخ، بينه وبين الناس أجمعين، لينطوي على ذاته، وليلتجئ إلى ذاتيته، مقرراً أن تكون هذه الذاتية هي السبيل الوحيد للخلاص: «وجدتني مجبراً على السعي إلى قيادة نفسي بنفسي».

وهكذا، فنحن نرى تطابقاً بين خيط الحجج الظرفية وخيط الحجج المبدئية لأنهما يؤولان معاً وبالقوة نفسها إلى النتاج نفسه، وهي:

أ) إدانة العصر والمحيط إدانةً تامة، والحكم عليهما بالفساد الذي يقود الناس نحو الهلاك.

ب) الإشعار بضرورة التغيير وتأكيد استحالته على الصعيد الجماعي والأرضية السياسية.

ج) خلق قطيعة بين الفيلسوف وهذه البيئة الفاسدة تضمن له، على أقل تقدير، شيئاً من الاحتماء منها.

د) إبراز الذاتية مشروعاً وحيداً للخلاص.

غير أن الفرق بين هذين الخيطين، وإن التقيا في نهاية المطاف، يبقى شاسعاً فسيحاً، وذلك لأن العودة إلى الذات، وإن بدت في كلتا الحالتين حلاً أخيراً ووحيداً، فهي لا تتم ولا تقع للاعتبارات نفسها، ولا للغرض نفسه:

إنها لا تقع للاعتبارات نفسها لأنها لا تمثل في نظر الفيلسوف منطقة محايدة، يمكن الالتجاء إليها أمام مداهمة القوى القمعية، بقدر ما هي تمثل في نظره نوعاً من الذخيرة (Un Fonds) التي زودت الطبيعة بها الناس (Le Bon sens) ليعودوا إليها عند الشدائد، وليستنبطوا منها الحلول عندما تنعدم الحلول. وتبدو الأمور كما ولو كان الفكر الديكارتي يتأسس على أساس هذه الذكرى الأفلاطونية المتمثلة في التمييز بين المحسوس والمعقول، بين المحسوس المبتذل والمعقول القيّم، بين المحسوس المحدود التافه الفاسد والمعقول الأصيل اللامحدود، القيّم على الدوام. إن العودة إلى الذات إنما هي بمثابة العودة إلى العقل النابض في شرايين الإنسانية وأوردتها، لا ينعدم ولا يفسد، مهما فسدت الأحوال وتلبدت الأجواء التاريخية التجربية التي تعترض الناس في صيرورتهم وفي وجودهم. وقد يمثل هذا الالتجاء إحدى معاني الإنسية (L'humanisme) التي يتصف بها هذا العصر، ومعناه أن الإنسانية لها في ذاتها أو في ماهيتها ما يجعلها تتغلب على كل الصعوبات التي تعترضها، شريطة أن يتوفر النظر الفاحص الثاقب الذي يستطيع أن ينظر في هذه الماهية أو الذات. وعلى أي حال، فإن التمييز الذي يبدو أنه يرتسم هنا في الفكر الديكارتي، هو التمييز بين الواقع

التجربي الذي فسدت أحواله دون رجعة، والماهية العقلية للإنسان التي تبقى هي هي على الدوام، والتي يمكن على أساسها النظر في هذا الواقع، بل ربما مراجعته عند الاقتضاء.

وهي لا تقع للغرض نفسه، لأن هذه العودة إلى الذات ليست استسلاماً وهروباً، بقدر ما هي مشروع تام للعمل والبناء، ويعني ذلك أنها تمثل تغييراً ونقلاً لخط المواجهة من أرضية إلى أخرى: من أرضية لا يسيطر عليها الفيلسوف، ولا يملك أدواتها ولا يحسن التحرك فيها إلى أرضية هي كلها تحت تملكه. إن الذات ليست نقطة النهاية بقدر ما هي نقطة البداية، وليست وصولاً بقدر ما هي منطلق. لذلك، وجب التفكير فيها والاهتمام بها لتعريفها تعريفاً حقيقياً، ولإثباتها إثباتاً يقينياً، أي للكشف عنها كما يمكن الكشف عن أرض جديدة، أو عن بلد مجهول.

وبهذا العمل التاريخي «البطولي» حسب عبارة هيغل، يتكفل الجزءان الرابع والخامس من **الحديث**. وليس يهمنا هنا أن نقيم إحصاء مكتملاً للتجديد الديكارتي في هذه الميادين العديدة، فما عملنا هذا إلا محاولة لتقديم الأشياء الأساسية من هذا التجديد. بل يهمنا فقط أن نسجل هنا بعض النقاط ذات الدلالة الخاصة في تاريخ الفكر والمعرفة البشرية، ففي ميدان ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، تتمثل أهم إنجازات ديكارت كما لخصها بنفسه، في ثلاث نقاط أساسية، هي إقامة الكوجيتو، والبرهان على وجود الإله، والتمييز بين النفس والجسم. وهي مسائل حاضرة في الجزء الرابع من هذا **الحديث**، وهو نص أساسي، أفردنا له جهداً خاصاً لشرحه وتحليله، لأنه يمثل الأساس الذي ترتكز عليه أهم أوجه الفلسفة الديكارتية، وهو الذي نجده في **التأملات**، **والأجوبة عن الاعتراضات**. ولعل تأسيس الفلسفة الحديثة يوجد برمته في هذا النص المقتضب. إن

الكوجيتو كما نعلم، ليس شيئاً سوى هذه المحاولة الفريدة التي نجدها في الفقرة الثانية من الجزء الرابع، والمتمثلة في إقامة تقابل بين الذات المفكرة من جهة، والعالم بأسره من جهة أخرى. إن العالم بأسره، مجموعة من الأشياء «الممتدة»، يمكن أن يتدحرج نحو العدم، ولكن ذلك لن يمنع الذات المفكرة من أن تعي ذاتها مفكرةً، وبالنتيجة موجودةً. «في حين أنني لو عدلت فقط عن التفكير» لحظة واحدة، لما استطعت أن أثبت وجودي، حتى وإن بقي الكون بأسره قائماً، وإن بقيت كل عناصره موجودة. وفي الحقيقة، نحن نعلم أنها لن تبقى كذلك، ما دام الفكر هو النبراس الوحيد الذي يدلني على وجودها، ويكشف لي عن حقائقها، وبالنتيجة فإنّها لا محالة ستنعدم بانعدامه.

ومن هنا، فإن عبقرية العقلانية الديكارتية تتمثل في هذه الموازاة بين العقل البشري والعالم بأسره، بين العقل الذي يمثل «نقطة أرخميدس» والذي كما نرى، وكما تتطلبه قوانين الميكانيكا، يوجد بالضرورة خارج العالم الممتد، ويسمح لذلك بقلبه قلباً، أو على الأقل بزحزحته من موضعه، ومن الحيز الذي كان يشغله، بوصفه عالماً مكبلاً للإنسان، ومطوقاً له من كل جوانبه، ومهيمناً على وجوده وتصوره. وهو بذلك، وبعد إقامة هذه النقطة الصلبة، صلابة «الصخر والصلصال»، يصبح كأنه موضوع بين يدي العقل الذي يفككه ويركبه، يحلله ويؤلف بين عناصره.

أما الإله وهو صانعه، فهو لم يعد يقدر على التصرف فيه حسب هواه. ويمكن القول مسبقاً، إن رسم الإله في دائرة الأشياء التي يمكن وينبغي البرهان عنها، يجعل منه شيئاً لا يمكن التدليل على وجوده إلا من خلال علاقته وتأثيره في النفس. وكل هذا، إن لم يجعل من الإله حقيقة ثانوية في وجودنا وكياننا، وإن لم يجعل

هذه الحقيقة رهينة الوضوح والتميز الذي يجده الكوجيتو في فكره، أو الذي يضعه بينها، فإنه على أقل تقدير، يسحب منه هذا الجلاء الذي كان يجعل منه في الفكر الوسيط، حقيقةً فوق كل الحقائق، وبداهية لا يمكن الشك فيها. ثم إن صفة الدوام أو الديمومة (L'Immutabilité) التي تخصه، تأتي في مرحلة ثانية لتهذبه ولتجعل منه قوة ملتزمة ببنى العقل وهياكله، ولتنظم فعله وتدخله على الكون تبعاً لقوانين الميكانيكا التي هي الوحيدة المتحكمة في هذا العالم. ومن هنا، فإن الطبيعة تصبح متمتعة بشيء من الاستقرار والثبات، يمكنان من معرفتها تبعاً لمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض...

ثم إن الفصل أو التمييز على الأصح، بين النفس والجسم يحرر الاثنين معاً، وفي آن واحد. إنه يجرد النفس من عناصرها المتصلة بالجسم (النفس الشهوانية، والنفس الغاذية عند أرسطو)، لجعلها سائدة من دون منازع على أفعالنا وأقوالنا في شكل جوهر مفكر، وليس إلا. وذلك ما يفتح لها آفاق التفكير واضحة متميزة. وهو «يحرر» الجسم من جهة أخرى بجعله شيئاً ممتداً، ككل الأشياء الممتدة حوله. وذلك ما يسمح بتصوره آلةً لا تختلف في شيء عن الآلة الضخمة التي تمثلها الطبيعة، والتي علمنا قوانينها وأسرارها. ويعني ذلك أنه أصبح بالإمكان أن نتصور الجسم بوصفه عضويةً تعمل بصفة آلية، تبعاً «لوضع أعضائها»، أي حسب آليات فيزيولوجية بحتة، يمكن للعقل الباحث المتفحص أن يعرفها معرفة تامة، عن طريق التشريح والملاحظة والتجريب، ودون افتراض أي قوى غيبية، أو غامضة، أو خفية، وبالنتيجة خارجة عن دائرة معرفتنا.

وفي هذا يطنب الجزء الخامس من هذا **الحديث** الذي يلخص نتائج الفيزياء أو علم الطبيعة، ولكنه يركّز تركيزاً أساسياً على اكتشافات الفيزيولوجيا التي تبقى دليلاً على أن العلم الديكارتي وإن

لم يفض إلى ممارسة في ميدان الحياة، وهي التي وعد بها، تخفف من آلام البشر، وتقيهم من فتك الأمراض، وتمدّد في حياتهم، فإنّه قد وضع الأسس العلمية التي لا مناص منها لبلوغ هذا الهدف. ويعني ذلك أن هذه المسألة لم تعد مرتبطة بمعضلات فكرية، أو بإشكالات نظرية، تعجز العقول الفذة عن حلها، وتبقى معلقة بخيط العبقرية التي قد تتوفر وقد لا تتوفر، بل إنها أضحت مرتبطة بمعطيات تجريبية، يتوقف إنجازها على اجتماع الأيدي الكفيلة، والأموال الضرورية، وهي كلها أمور متوفرة، تزخر بها كل المجتمعات على حد السواء.

غير أنه وإن كان تاريخ العلوم قد انتقم من العلم الديكارتي شر انتقام، بأن حكم على معظم اكتشافاته بالخطأ، باستثناء بعض جوانب الرياضيات، وقانون العطالة في الفيزياء، وقوانين الانعكاس في ميدان البصريات وأشياء أخرى قليلة، فإن المهم ليس يتمثل بخصوص فلسفة ما، في أن تقول قولاً سرمدياً؛ فكل علم من حيث هو عمل تاريخي، يتحدد بالضرورة بحدود عصره، وهو بالضرورة معرض للخطأ كما يقول باشلار، بل ربما كان بعد خاطئاً طالما لم يثبت خطؤه، كما يقول كارل بوبر (Karl Popper)... بل المهم إنما هو محاولة التفكير المتناسق، والجرأة على تحدي الاضطراب الفكري، والركود المعرفي. وهكذا، فإن نظرية الدورة الدموية وخفقان القلب على سبيل المثال، وإن كانت منقسمة بين ما يمكن أن يكون ديكارت قد أخذه عن هارفييه (Harvey) (الدورة الدموية)، وما أخطأ خطأ فادحاً في فهمه (حركة القلب والشرايين، ونظرية الحرارة المتأججة داخل القلب)، فإنه يبقى كما يلاحظه الأستاذ كانغيلام، أن ديكارت كان أقرب إلى التفكير العقلي من هارفييه، من حيث إنه رفض رفضاً باتاً، مثلما تستدعيه فلسفته الآلية عموماً، أن يسلم

بوجود قوى غير آلية، تنتسب إلى طبيعة مجهولة غيبية، مثل القوى الخفية... وهو ينقد هارفييه من هذا الجانب على وجه التحديد.

كذلك نظرية الجهاز العصبي والأرواح الحيوانية، فهي وإن أخطأت في فهم الدماغ، وفي تصور العصب، وفي شرح الإحساس والحركة، فإنها رغم ذلك، تبقى المحاولة الفريدة لفهم الجسم على غرار آلة، وذلك ما يسمح من جهة، بتقدير الأفعال غير الإرادية حقّ قدرها، وإرجاعها إلى أسباب فيزيولوجية بحتة؛ ومن جهة أخرى، بتوفير إمكانية التصرف فيها، كما نتصرف في آلة، أعني بتحليلها وتفكيكها، ثم بإعادة تركيبها وإصلاحها عندما يحدث عليها عطب. ويعني ذلك أنه لأول مرة في تاريخ المعرفة، أصبح الجسم في حاجة إلى فحص المهندس العالم، وليس إلى تخمينات «المتطبب» أو تلمسات المشعوذ...

إن هذا العلم المرتكز على دعائم فلسفية قوية، والمبني على استدلالات عقلية يسودها الوضوح والتميز، حسب عبارة ديكارت، وإن أخفق هنا وهناك، وإن تعرض إلى التراجع في كثير من الأحيان، يبقى في أصله ممثلاً لمشروع وإنجاز: لمشروع الجرأة الفكرية والطموح إلى بلوغ الحقيقة، ولإنجاز منهجي، يلتزم التزاماً تاماً بالطريقة التي وضعها لنفسه، والمقاييس التي سنها قواعدَ إجرائية لتوجهه وتقدمه، على سبيل البرهنة والاستدلال. ويبقى الدّرس من هذا العلم أن رجلاً رأى يوماً أن باستطاعته أن يحول العالم وأن يزحزحه من مكانه، وأنه عمل على ذلك...

هذا وقد اعتمدت في هذا العمل على النشرات المبينة لاحقاً لأعمال ديكارت. وقد كانت مسيرتي الطويلة عبر هذا العمل مرفوقة بأثرين هامين أريد أن أخصهما بالذكر، وهما الترجمة العربية التي قدمها الدكتور جميل صليبا لهذا **الحديث**، سنة 1953، في بيروت،

والشرح الذي قدمه له الأستاذ إيتيان جيلسون (E. Gilson)، في باريس سنة 1925. ولست أستطيع القول إن ترجمتي لنص **الحديث** أكثر صحة ودقة من ترجمة الدكتور صليبا، بل ربما كانت دونها في مواضع كثيرة. غير أني أعتقد أني حاولت تتبع المعاني في دقائقها، والإيفاء لروح النص كما لشكله وأسلوبه. وحاولت كذلك احترام الجملة الأصلية، والإبقاء قدر المستطاع على هيكلها، باعتبار أن الهيكل معبر في حد ذاته بحكم ما يفرضه من توزيع بين المعاني، وتقديم بعضها وتأخير البعض الآخر، ... إلخ ولست أستطيع القول إني نجحت في ذلك، بل ربما كان العكس. ولكن مهما كان من أمر، فإن الترجمة في حد ذاتها، لا تمثل إلا جانباً بسيطاً وثانوياً من هذا العمل، وأهم منه بكثير، عمل الشرح المطول العسير الذي قمت به على هوامش نص **الحديث**. لقد جمعت فيه ما لا يقل عن مئات عديدة من النصوص، ورتبتها ونقدت بعضها ببعض، وترجمتها إلى العربية، بحيث يحق لي أن أعتبر هذا العمل عملاً طريفاً شخصياً، لم أسبق إليه إلا من طرف الأستاذ إيتيان جيلسون الذي أختلف معه في مفهوم الشرح، وفي فهم الوضع التاريخي للأثر الفلسفي. إنه يفهم الشرح على أنه تعقيب بخواطر شخصية على النص، في حين أفهمه على أنه مقابلة بين النصوص، وتنسيق لها، وترتيب داخلها، بحيث يمكن أن تشرح بعضها بعضاً، وتسأل بعضها بعضاً، وترغم بعضها بعضاً على الإجابة: مثلها في ذلك مثل الأساطير التي، كما يقول كلود ليفي شتروس (C. Levi-Strauss)، يمكن أن «تفكر بعضها بعضاً». ثم إن جيلسون يقيّم الآثار الديكارتية على أنها نتيجة أو امتداد للتراث الوسيط، في حين أن ذلك لم يكن شاغلي. لقد بات الآن من المؤكد أن الفلسفة الديكارتية فلسفة فريدة، لا يهمنا منها ما أخذته أو ما لم تأخذه عن السلف، بقدر ما يهمنا منها ما فعلت به، وما أنجزته منه، أعني صرحاً فكرياً، قائماً بذاته، مستقلاً استقلالاً

تاماً عما سبقه، وحتى عما لحقه. فالمهم في رأيي، لدى أي مفكر، ليس ما يرتبط منه بما قبله، لأنه كما كان يقول بعض أدباء القرن السابع عشر في فرنسا: «كل شيء قيل ونحن جئنا متأخرين...»، بل المهم في كل تفكير هو طرافته، وطموحه، ووجهه المتميز، المناضل إن صح التعبير، من أجل حقيقة جديدة، وتصورات جديدة...

وأود أن أقول إن هذا العمل الذي أقدمه اليوم للقارئ العربي، قد امتد على سنوات طويلة، خلال هذه الفترة الأخيرة من حياتي التي شهدت تقلبات كثيرة، وأعتقد أنه جاء منطبعاً بمختلف الألوان والتجارب التي تعرضت إليها خلال هذه الفترة، فليس من الغريب إذاً أن يلاحظ القارئ تغيراً في الأسلوب وفي التعبير وأحياناً في طريقة الشرح ذاتها، رغم اجتهادي في جعل الكل متناسقاً متماثلاً، ورغم إعادة النظر إعادة تامة في بعض الأجزاء. إلا أن إشفاقي على نفسي، وإرادة البقاء على بعض الجوانب من حياتي التي لا أستطيع التنكر إليها، قد جعلاني أحياناً أبقي بعض المقاطع رغماً عني، حتى وإن كنت لم أعد اليوم أستحسنها.

ثم إني، وأنا أختم اليوم فترة من حياتي، لا أستطيع حين التفت إلى هذه المسيرة الطويلة التي قضيتها في هذا العمل المنهك والذي أصبح جزءاً مني، لا أستطيع أن أغفل عن بعض الحقائق التي واكبته وواكبتني معه، والتي أستسمح القارئ في الإشارة إلى بعضها باختصار، فلست أنسى سنوات المرارة التي شهدت مولده، والتي قضيتها رفقة تلامذة السنوات النهائية بمعهد خير الدين باشا، حين كانوا دون مأوى، وكنت بلا مورد. ولقد تعلمت الكثير في أقصى ظروف حياتي، من هذا الشباب النابع من أعماق شعبنا. ولقد كان إعجابه واحترامه خير زاد يدفعني على سبيل الصبر والثبات. واقتنعت

اقتناعاً نهائياً بأن التواضع هو المفتاح الحقيقي للعلم، وبأن العلم والذكاء ليسا يوجدان فقط في خزائن الأغنياء. ثم إني لن أنسى سنوات الغبطة التي رأت نموه وتطوره والتي قضيتها بأرض المحبة، رفقة تلامذة شعبة الفلسفة بالمدرسة العليا لتكوين الأساتذة بأنواكشوط. لهؤلاء كل تقديري وكل وفائي، وأملي أن تكون المحبة التي جمعت بيننا رمزاً يقرب الشعوب ويوطد بينها.

ثم إني عندما التفت ثانية إلى الوراء، لن أستطيع أن أنسى أن ميشال فوكو (M. Foucault) هو أول من قاد خطاي في معرفة الفلسفة الديكارتية، وأن جورج كانغيلام (G. Canguilhem) أول من حبب إليَّ تاريخ العلوم، وأن عبد الرزاق الحليوي أول من رعاني وعلمني قواعد الكتابة. وإذا كان هذا العمل قادراً على أن يثبت له بعضاً من الآمال التي عقدها سنة 64-1963 في بعض مدن الشمال الغربي ببلادنا، لم تذهب سدى، فإني سأعتبره عملاً أصاب مرماه، وسأعتبر نفسي قد أوفيت من خلاله بعهد كان يثقل كاهلي.

هذا وأود في الختام أن أشكر الأستاذ فرانسيس كورتاس (F. Courtès) على رعايته المتواصلة لهذا العمل ولغيره من أعمالي، وكذلك صديقي الطيب بن رجب على إعطائه الدفع الأول لهذا العمل، وأخيراً لتعلم مباركة وزينب وسناء أنني دونهن ما كنت وجدت ولا فكرت ولا عملت.

ع. ش.

نواكشوط / تونس 1985.

حديث الطريقة لقيادة العقل
قيادة حسنة والبحث عن الحقيقة في العلوم



إذا بدا هذا **الحديث**[1] أطول من أن يقرأ بتمامه دفعة واحدة، فيمكن تجزئته إلى ستة أجزاء. يجد [القارئ] في الأول اعتبارات عديدة تتعلق بالعلوم[2]. وفي الثاني أهم قواعد الطريقة التي بحث

---

(1) حديث وليس «مقالة» كما في ص. وليس ذلك للتباين فقط، بل أولاً لأن المقالة هي «القطعة من الكتاب» (المنجد)، ولأنها تدلّ أيضاً على نوع من الكتابة حسب قواعد معينة وفي موضوع معين (يقابلها في الفرنسية Dissertation كما في **لاروس** (Larousse)) وابتعد عن خطاب، لأن خطب تفيد «وعظ (المنجد)! وهو ما لم يقصده ديكارت. انظر الجزء 1، الفقرة [5]، وكذلك الهامش رقم 21، من هذا الكتاب. وأحتفظ بـ «حديث» لأن الحديث هو «الخبر» أو «الرواية» (المنجد)، معتمداً في ذلك على ما جاء في رسالة ديكارت إلى أحد أصدقائه: «إلا أنني لم أفهم ما تعترض به على العنوان، إذ إنني لم أضع مصنف الطريقة، بل **حديث الطريقة**، وهو الشيء نفسه بوصفه مقدمة أو نظرة حول الطريقة، لأبيّن أنني لا أنوي تعليمها، بل الحديث عنها فقط (Mais seulement d'en parler). (إلى مارسان، آذار/ مارس 1637)، (أ. ت.، ج 1، ص 349)، وعلى ما ورد بالجزء 4 من هذا الكتاب، الفقرة [1]: «أجد نفسي مرغماً بوجه ما على الحديث عنها...»، وكذلك ما يتكرر فيه مرات عديدة، ويتلخص في هذه الجملة: «أود أن أحيطكم بها علماً» (الجزء 3، الفقرة [1]). وبصفة عامة فإن الطابع الأدبي المهيمن على هذا النص هو طابع السرد، وذلك ما يجعل منه حديثاً أو كلاماً، ولقد اخترت الأولى بالرجوع إلى عنوان هام وشهير في الأدب العربي المعاصر.

(2) كلمة Diverses لا تتعلق بالعلوم كما قرأ ص. بل بالاعتبارات.

عنها المؤلف. وفي الثالث بعض قواعد الأخلاق التي استمدها من هذه الطريقة. وفي الرابع الأدلة التي بها يثبت وجود الإله والنفس البشرية[3]، وهما أساس الميتافيزيقا. وفي الخامس نظام المسائل الفيزيائية التي بحث فيها [المؤلف]، وخاصةً شرح حركة القلب وبعض الصعوبات الأخرى في [ميدان] الطب، ثم الفارق الموجود بين نفسنا ونفس الحيوانات. وفي الأخير، الأشياء التي يعتبرها [المؤلف] ضرورية للتقدم أكثر مما حصل [على طريق] البحث في الطبيعة، والدواعي التي دفعته إلى الكتابة.

(3) أسقط ص. «البشرية» دون تعليل وفي الحقيقة فإن النفس ليست فقط بشرية كما يبدو أنه فهم لأننا سنجد الحديث يدور حول «نفس الحيوانات» في الجملة الموالية.

الجزء الأول



الجزء الأول

[1] إن الصواب(1) أعدل أشياء الكون توزعاً(2) [بين الناس]: إذ إن كلاً يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، بحيث إن أقل الناس قناعة(3)

---

(1) Bon sens، وفي ص. «العقل»، وهي قراءة قد تستقيم معنىً، ولكن المؤلف يستعمل أيضاً لفظ Raison. وإن كانت الكلمتان متقاربتين، فإنه لا بد من التمييز بينهما ما دام المؤلف قد فعل ذلك. و«الصواب» من «صوَّب» أو أحكم بالصواب، و«أصاب» أو لم يخطئ، كأصاب الرجل أو أتى بالصواب. و«الصواب» ضد الخطأ، وهو المستقيم وهو الحق، ويليه «الصائب» و«المصيب» ويتقابلان مع الخاطئ والمخطئ. وتعني العبارة، وهي فرنسية الأصل (انظر ج.، ص 82) المقدرة على الحكم وعلى الحكم الجيد، أو على التمييز بين الحقيقة والخطأ، أو بين الحق والباطل. وتتضمن معنى التثبت والتحري والنظر السديد. وهي كلها أفعال تعني الحركة المتصلة بموضوع قد تبلغه كما أنها قد لا تبلغه، كالرماية التي قد تصيب المرمى وقد تخطئه.

(2) تتعلق المسألة هنا بتوزيع «الذكاء» بين البشر. ويرجع ذلك علاوة على ما يوجد في م. «تميزنا عن الحيوانات»، وكذلك ما يوجد في ج. الذي يرجع إلى الترجمة اللاتينية، إلى حجتين هامتين سنجدهما تستعملان من بعد استعمالاً واسعاً وهما: 1) حجة ميتافيزيقية لاهوتية تتمثل في تبرئة الإله عن الخطأ، وبالتالي عن الشر الذي قد يتعرض إليه الإنسان في الدنيا، 2) حجة إبستيمولوجية تتمثل في تعريف الخطأ (كما سنجد في الجزء 4، الفقرة [4] من هذا الكتاب) كعلاقة الإنسان بالعدم أو النقص، في حين تكون الحقيقة عائدة إلى علاقته بالكيان أو الكمال.

(3) أعتمد هنا التأويل للاحتفاظ بصيغة التفضيل وذلك ما لم يفعل ص. رغم احتفاظه بالأصل. والقراءة الحرفية هي التالية: «وحتى الذين يكونون أصعب الناس إرضاء بكل =

بكل الأشياء الأخرى قد ألفوا عدم الرغبة في [الحصول] منه على أكثر مما لديهم. وليس من الجائز أن يكونوا كلهم قد أخطأوا في ذلك، بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً[4] متكافئة بالطبع لدى جميع الناس، وكذلك على أن[5] تنوع آرائنا لا يحصل من كون البعض أكثر تعقلاً من البعض الآخر، بل من كوننا نسوق أفكارنا[6] على دروب مختلفة، ولا نعتبر الأشياء نفسها. إذ لا

= الأشياء الأخرى...»، ونرى أنها لا تستقيم. هذا وبخصوص المعنى، انظر المحاورة مع بورمان: «اعتراض، ولكن كثيراً من الناس الذين هم على جانب من السذاجة يتمنون في كثير من الأحيان [أن لو كان لهم] ذكاء أكثر قوة وتألقاً... الجواب: إني أعترف بذلك، فهناك الكثير ممن يسلمون بأنهم أقل من غيرهم ذكاء وذاكرة... إلخ ولكن كلاً منهم يعتقد أنه يسمو من حيث الحكم أو من حيث المقدرة على إبداء الرأي إلى حد يصبح معه متساوياً مع كل الآخرين في هذه المادة. لكل يبتسم رأيه، ويوجد من وجهات النظر بقدر ما يوجد من الناس. وهذا ما يعنيه المؤلف هنا بالصواب» (أ. ت.، ج 5، ص 175).

(4) يصل ص. هنا، إلى مقابلة Raison بالنطق، في حين يفصل ديكارت فصلاً واضحاً بين هذين الشيئين Raison وParole وذلك في معرض الحديث عن «لغة الحيوان»، بالجزء 5 من هذا الكتاب. أما بخصوص المعنى المتعلق هنا أيضاً بتعريف «الصواب» فإلى جانب التمييز الذي أوردته بالهامش رقم 1 والنص الذي سقته بالهامش رقم 3 أعلاه، انظر أيضاً القواعد، القاعدة 1: «وفي الحقيقة فإنه يبدو لي من العجيب أن كل الناس تقريباً يدرسون بكل عناية أخلاق البشر، وخصائص النبات، وحركة الكواكب، وتحول المعادن إلى بعضها بعض، وما شابه ذلك من مواضيع الدراسة، في حين لا يفكر أحد منهم في الصواب أو في هذه الحكمة المشتركة بين جميع الناس...» (أ. ت.، ج 10، ص 360).

(5) ليست هذه الجملة منفصلة عن السابقة كما قرأ ص. وبخصوص المعنى انظر المصدر نفسه: «إذ لما كانت كل العلوم ليست شيئاً آخر سوى الحكمة البشرية التي تبقى دائماً واحدة ودائماً هي هي، مهما اختلفت المواضيع التي تتعلق بها، والتي لا تتأثر بتغير هذه المواضيع أكثر مما يتأثر نور الشمس بتنوع الأشياء التي يضيئها، فليس هناك داع لفرض حدود على العقل...».

(6) (Pensées) ونلاحظ التمييز بين آرائنا (Opinions) وأفكارنا. انظر بخصوص هذه الجملة **القواعد**، القاعدة 4: «إن الآدميين لخاضعون إلى نوع من الفضول الأعمى الذي يجعلهم يسوقون عقولهم باستمرار على دروب مجهولة، دون أن يكون ذلك من أجل هدف =

يكفي أن يكون الفكر[7] جيداً، بل أهم من ذلك أن يطبق تطبيقاً حسناً. إن أكبر النفوس لقادرة على أكبر الرذائل [كقدرتها] على أكبر الفضائل، والذين لا يسيرون إلا رويداً يستطيعون إذا اتبعوا السبيل السوي أن يتقدموا أكثر بكثير من الذين يسرعون ويبتعدون عنه[7 مكرر].

[2] وفي ما يخصني، فإني لم أدَّع يوماً أن فكري[8] أكثر كمالاً من أفكار العامة، بل كثيراً ما تمنيت أن لو كان لي ما للبعض من سرعة الفهم[9]، ووضوح الخيال وتميزه، وسعة الذاكرة وحضورها. ولست

= معين، بل لكي يتحققوا فقط مما إذا لم يكن ما يبحثون عنه موجوداً فيها، وهم يشبهون في ذلك شخصاً يحترق شوقاً من أجل العثور على كنز، فيجوب الطرق دون نهاية، آملاً أن يعثر صدفة على شيء قد يكون ضاع من بعض المسافرين. وعلى هذا النحو يعمل كل الكيميائيين تقريباً، ومعظم الهندسيين، وكثير من الفلاسفة...» (أ. ت.، ج 10، ص 371).

(7) انظر إلى مارسان، 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1639: «إذ لما كان لكل الناس نفس النور الطبيعي، فإنه يجب في ما يبدو أن تكون لهم كلهم نفس المدلولات؛ غير أن الأمر على خلاف ذلك تماماً، حيث يكاد لا يوجد شخص واحد يستخدم هذا النور استخداماً جيداً، وذلك ما يجعل الكثير [من الناس]... يستطيعون أن يصادقوا على نفس الخطأ، وهناك كثير من الأشياء التي يمكن أن تعرف بالنور الطبيعي، ولكن أحداً لم يفكر فيها قط إلى هذا الحد...» (أ. ت.، ج 2، ص 598).

(7 مكرر) انظر **مبادئ الفلسفة**، الرسالة المقدمة: «... كذلك عندما تكون [للمرء] مبادئ سيئة، فهو بقدر ما يسهر على تنميتها وعلى استخلاص مختلف النتائج منها، معتقداً أن في ذلك يتمثل التفلسف الجيد، بقدر ما يبتعد عن معرفة الحقيقة وعن الحكمة: بحيث يجب أن نستخلص من ذلك أن أقل [الناس] تعلماً لكل ما يسمى إلى حد الآن فلسفة هم أقدرهم على تعلم [الفلسفة] الحقيقية» (أ. ت.، ج 9، ص 9). انظر كذلك الصورتين المستعملتين تقريباً بالمعنى نفسه بالجزء 6، الفقرة [6]، وكذلك الهامش رقم 74 بهذا الصدد من هذا الكتاب.

(8) Mon esprit هذا وللتأكد من التكافؤ بين هذه الألفاظ المتقاربة، انظر **التأملات**، التأمل الثاني: ... لست إذاً، على وجه التحديد، إلا شيئاً يفكر، أعني فكراً (Esprit)، أو ذهناً (Entendement)، أو عقلاً ...(Raison) (أ. ت.، ج 9، ص 21).

(9) أو سرعة التفكير. وبخصوص هذه العبارة، انظر الجزء 4، الفقرة [3]، وخاصة: «لا تتمثل كل ماهيته أو طبيعته إلا في التفكير...»، وكذلك الهوامش رقم 31، 32 و33 بهذا الصدد من هذا الكتاب.

أعرف من خصال غير هذه تفيد في تدعيم الفكر: إذ بخصوص العقل أو الصواب[10]، لا سيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشراً، ويميزنا عن الحيوانات[11]، فإني أحبذ الاعتقاد بأنه تام في كل منا، متبعاً في ذلك الرأي السائد لدى الفلاسفة الذين يقولون إنه لا تفاوت إلا بين الأعراض لا بين صور أفراد النوع الواحد أو طبائعها[12].

---

(10) (Sens) كما في (Bon sens)، وقد قرأ ص. «العقل أو الحس» دون أي شرح، وهي قراءة غريبة لأننا لا نرى كيف يميزنا «الحس» عن الحيوان. هذا وبخصوص المحتوى، انظر (Montaigne)، المحاولات، الكتاب 2، الباب 27: «ويقال عموماً أن أعدل قسمة قسمت بها الطبيعة نعمها علينا هي قسمة الحكم [وفي نسخة أخرى الصواب]، لأنه لا أحد يرفض الاكتفاء بما مدته به منه»، انظر: Michel de Montaigne, *Essais de Michel Montaigne* (Paris: Didot, 1848).

(11) تلميح إلى التعريف القديم للإنسان كونه حيواناً عاقلاً، وهو تعريف سيناقشه ديكارت في **الحديث** الجزء 5 وكذلك في **التأملات**. انظر بالخصوص، التأمل الثاني: «ما الذي اعتقدت أني كنت فيما مضى؟ ليست هناك [أي] صعوبة، فلقد اعتقدت [دائماً] أني كنت إنساناً. ولكن ما الإنسان؟ هل سأقول أنه حيوان عاقل؟ كلا لأنه يجب البحث عند ذلك في ما هو الحيوان وما هو العاقل...» (أ. ت.، ج 9، ص 20).

انظر كذلك **البحث عن الحقيقة**: «... وفعلاً فلو سألت... ما الإنسان وأجابني كما اعتاد [الناس] أن يجيبوا في المدارس أن الإنسان حيوان عاقل، ولو قادنا إلى جانب ذلك، ولشرح هذين اللفظين اللذين لا ينقصان غموضاً عن الأول، عبر كل الدرجات التي تسمى ميتافيزيقية، لوجدنا أنفسنا لا محالة في متاه لن نستطيع الخروج منه أبداً. ذلك لأنه يتولد من هذه المسألة مسألتان أخريان: الأولى، ما الحيوان؛ والثانية، ما العاقل؟ ثم إنه لو أجاب لتعريف الحيوان، أنه [كائن] حي له إحساس، وأن [الكائن] الحي جسم متحرك، وأن الجسم جوهر جسمي: لرأيت توّاً أن المسائل تتشعب وتتزايد كفروع شجرة النسب؛ و[لرأيت] في النهاية بكثير من الجلاء أن كل هذه المسائل الطريفة تنتهي إلى لغو فارغ، لا يفيد شيئاً، ويتركنا في جهلنا الأول» (أ. ت.، ج 10، ص 515- 516)

(12) تحيل هذه العبارات الفنية إلى الفلسفة المدرسية. إذ إن العرض هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد في موضوع دون أن يفسده أو يحطمه بحضوره أو بغيابه (انظر: أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال). =

[3] غير أنني لن أحجم عن القول بحسن حظي لوجودي منذ الصبى في بعض المسالك التي قادتني نحو اعتبارات وحكم كونت منها طريقة[13] يبدو لي أنني أستطيع الزيادة بها في معرفتي حسب التدرج، والارتفاع بها شيئاً فشيئاً إلى أعلى نقطة[14] يسمح بها وهن فكري[15] وقصر حياتي. إذ إنني قد جنيت منها بعض

= أما الصورة فهي الصورة الجوهرية، أو العنصر الفعال المتحد بالمادة ليكون معها جسماً مركباً أو فرداً ينتمي إلى نوع معين (المصدر نفسه، مقالة الزاي). والفرد هو ما تميزه كل خصائصه مجتمعة عن سواه، أو ما لا تتلاءم كل خصائصه مجتمعة مع غيره. والنوع هو ما يمكن أن يقال عن كثير من الأفراد الذين لا يتميزون إلا بالعدد. والصورة هي التي تجمع الأفراد المتميزين عن بعضهم داخل النوع نفسه. أما الطبيعة فهي المبدأ أو العلة التي تسبب الحركة أو السكون في الكائن الذي تسكنه مباشرة بوصفها ماهية أو جزءاً من ماهية، (انظر: أرسطو، **كتاب الطبيعة**، الجزء 2).

(13) يعرّف ديكارت الطريقة بهذه العبارات: «إني أعني بالطريقة قواعد يقينية سهلة، تمكن كل الذين يراعونها مراعاة دقيقة من أن لا يفترضوا أبداً صحيحاً ما هو خاطئ، وأن يبلغوا، دون إرهاق أنفسهم بجهود غير مفيدة بل بالزيادة المطردة في علمهم، معرفة صحيحة بكل ما يمكن أن يهتموا به». ويضيف: «ولكن يجب أن نؤكد هنا نقطتين: أن لا نعتبر أبداً صحيحاً ما هو خاطئ، وأن نتوصل إلى معرفة كل الأشياء...»، انظر **القواعد**، القاعدة 4، انظر كذلك أدناه الجزء 2، الفقرة [7] وما بعدها، وكذلك الهوامش المصاحبة في نص الكتاب.

(14) انظر العنوان الأصلي لهذا الحديث: «مشروع علم شامل يمكن أن يرتقي بطبيعتنا إلى أعلى مراتب الكمال...». انظر أيضاً **القواعد**، القاعدة 1: «ينبغي إذاً أن نقتنع بأن كل العلوم مرتبطة ببعضها ارتباطاً يجعل حفظها كلها مجتمعة أيسر من عزل أحدها عن الأخرى. وإذا كان لأحد أن يبحث عن الحقيقة، فليس عليه أن ينفرد بدراسة بعض العلوم المنعزلة: ذلك لأن كل [العلوم] متحدة في ما بينها ويرتبط بعضها ببعض؛ بل ليس عليه إلا أن يزيد في النور الطبيعي الذي يملكه عقله، وليس ذلك لحل بعض مشكلات الدراسة، بل لكي يتسنى لذهنه أن يبين لإرادته في كل طور من أطوار الحياة، ما الذي يجب اختياره» (أ. ت.، ج 10، ص 361). وكذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «ليس هناك في الحقيقة سوى الإله الذي هو تام الحكمة، أعني أنه [الوحيد] الذي يملك معرفة تامة بحقيقة كل الأشياء؛ ولكن يمكن القول إن الناس تزداد حكمتهم أو تنقص بقدر ما تزداد أو تنقص معرفتهم بأهم الحقائق...» (أ. ت.، ج 9، ص 2-3).

(15) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «... لم أدّع يوماً أن فكري أكثر كمالاً من أفكار العامة، بل كثيراً ما تمنيت أن لو كان لي ما للبعض...».

الثمار[16] التي، رغم سعيي إلى الميل في الأحكام التي أصدرها على نفسي إلى جهة الحذر أكثر مني إلى جهة الغرور، وعندما أنظر بعين الفيلسوف في مختلف أعمال الناس وما يباشرونه، أكاد لا أرى فيها [عملاً] واحداً لا يبدو لي باطلاً أو غير مفيد[17]، ما فتئت استمد منها سروراً بالغاً[18] لما أعتقد أنني أحرزته من تقدم في البحث عن الحقيقة، وأعقد على المستقبل آمالاً تجعلني أثق

---

(16) إشارة إلى الأعمال المنشورة مع هذا **الحديث** الذي يمثل مقدمة لها، وهي **انكسار الضوء**، **والأنواء**، **والهندسة**، وهي كلها أجزاء من كتاب **العالم** أو **مصنف في الضوء**، وهو المؤلف الذي عدل صاحبه عن نشره إثر محاكمة غاليليه - (Galilée) انظر الجزء 6 من هذا الكتاب (البداية).

(17) إن كل الأعمال اليومية التي ينهمك فيها الناس ليست هامة ولا مفيدة إذا قيست بالعمل الأساسي للبشر بوصفهم بشراً، أي الذين يميزهم عن بقية الكائنات، وهو العمل الفلسفي ـ انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «و[ودّت] لو بيّنت [فيه] الفائدة التي تكتسبها هذه الفلسفة، وأبرزت أنها لما كانت تشمل كل ما يمكن للفكر البشري أن يعلمه، فعلينا أن نعتقد أنها هي وحدها التي تميزنا عن أكثر [الناس] توحشاً وهمجية، وأن أي أمة لا تملك من الحضارة والأدب إلا بالقدر الذي يتفلسف به الناس داخلها؛ وما دام ذلك كذلك، فإن أكبر خير يمكن أن يتوفر لدولة هو أن يكون لها فلاسفة حقيقيون. أضف إلى ذلك أنه ليس من المفيد لكل فرد بالخصوص أن يكتفي بمعايشة أولئك الذين يشتغلون بهذه الدراسة، بل من الأفضل بكثير أن يشتغل بها هو ذاته؛ مثلما أنه من الأفضل بكثير أن يستخدم [المرء] عينيه ليقود نفسه ويتمتع بجمال الألوان والنور، من أن يغمضهما ليتكل على غيره... إذ أن يعيش [المرء] دون تفلسف، فذلك تماماً بمثابة الإبقاء على عينيه مغمضتين دون السعي إلى فتحهما... وأخيراً، فإن هذه الدراسة أكثر ضرورة لترتيب أخلاقنا وقيادتنا في هذه الحياة من استخدام أعيننا لتوجيه خطانا. إن الحيوانات الفظّة التي ليس لها ما تحفظه سوى أجسامها تجتهد دوماً للبحث عما يغذيها، ولكن البشر الذين يمثل الفكر أهم أجزائهم، عليهم أن يبذلوا أهم عنايتهم في البحث عن الحكمة التي هي غذاؤه الحقيقي...» (أ. ت.، ج 9، ص 2-3).

(18) انظر الجزء 2، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «غير أن ما زاد في غبطتي بهذه الطريقة...»، وكذلك الجزء 3، الفقرة [5]: «... وقد شعرت منذ بدأت في تطبيق تلك الطريقة بحد بالغ من الغبطة ما أعتقد أن بشراً سواي شعر في هذه الحياة بما يناهزه لذة وبراءة»، والهامش رقم 80 بهذا الصدد.

بأنه لو وجد من بين اهتمامات البشر الذين ليسوا إلا بشراً[19] اهتمام واحد على غاية من السمو والأهمية لكان ذلك ما قصدته.

[4] غير أنني يمكن أن أكون قد أخطأت، ولم أعتبر ذهباً وماساً إلا قليلاً من النحاس والبلور. وأنا أعلم إلى أي مدى نحن عرضة للخطأ بخصوص [الأمور] التي تمسنا، وإلى أي مدى أيضاً ينبغي أن نأخذ مأخذ الحذر أحكام أصدقائنا عندما تكون لصالحنا. غير أنني أود أن أبين في هذا **الحديث** ما هي الطرق التي اتبعتها، وأعرض فيه حياتي كما في لوحة[20]، حتى يتسنى لكل واحد أن يصدر حكمه فيها، و[حتى] يكون اطّلاعي على الآراء الصادرة عن تلك الضجة وسيلة أخرى لتعليمي، أضيفها إلى ما ألفت اعتماده [من وسائل].

[5] وهكذا فليس غرضي هنا تدريس الطريقة التي يجب على كل واحد أن يتبعها ليقود عقله قيادة حسنة، بل إظهار الكيفية التي بها سعيت إلى قيادة [عقلي] فحسب[21]. والذين يدعون إصدار الأوامر[22] لا بد من أن يعتبروا أنفسهم أمهر ممن يصدرونها إليهم، وهم جديرون باللوم متى أخلوا بأبسط الأمور. ولكنني إذ اكتفيت

---

(19) انظر هذا الجزء، الفقرة [11]: «... يتطلب من المرء أن يكون محاطاً بعناية سماوية، وأن يكون أكثر من بشر».

(20) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... غير أني كمثل الرسامين الذين لا يستطيعون أن يمثلوا تمثيلاً متكافئاً، على لوحة مسطحة، كل مختلف الجوانب لجسم صلب...».

(21) انظر أعلاه الهامش المتعلق بالعنوان.

(22) Préceptes، وهي الكلمة نفسها التي يستعملها ديكارت بخصوص «قواعد» الطريقة، انظر الجزء 2، نهاية الفقرة [6] من هذا الكتاب: «... عوضاً عن هذه القواعد الكثيرة التي يتألف منها المنطق...». وقد راعيت هنا وهناك اختلاف الموضع الذي يحتم استعمال لفظين مختلفين لكنهما يدلان في كلتا الحالين على الطابع الإلزامي، وهو ما لا تفي به قراءة ص. الذي يقترح هنا كلمة «نصائح».

بتقديم هذا الكتاب مجرّد قصة[23]، أو إن شئتم خيراً من ذلك بوصفه أسطورة[23 مكرر] يجد فيها [القارئ] بين بعض الأمثلة التي يمكن احتذاؤها كثيراً من [الأمثلة] الأخرى التي قد يكون من المصيب عدم اتباعها[24]، فإني أرجو أن يكون نافعاً للبعض دون أن يضر بأحد، وأن تفوز صراحتي برضى الجميع.

[6] لقد كرعت من حياض الآداب[25] منذ طفولتي، وكنت شغوفاً جداً بتعلمها لما علمته من أنه يمكن الحصول عن طريقها على معرفة

---

(23) انظر نص الرسالة من بلزاك إلى ديكارت، 20 آذار/ مارس 1628: «وبعد، فإني أرجو من سيادتكم أن تتذكروا قصة فكركم، فهي ما فتئت تمثل موضوع انتظار لدى كل أصدقائنا ولقد وعدتموني بها بمحضر الأب... وإن الشوق لكبير لقراءة مختلف مغامراتكم في أواسط طبقات الهواء وأعلاها، وكذلك للاطلاع على مناظراتكم مع عمالقة المدرسة، والطريق الذي سلكتموه والتقدم الذي أحرزتموه في [بلوغ] حقائق الأشياء...» (أ. ت.، ج 1، ص 570) ونلاحظ حضور مختلف هذه العبارات في نص الكتاب.

(23 مكرر) انظر إلى بلزاك، 15 نيسان/ أبريل 1631: «إني أقضي هنا عشر ساعات في النوم كل ليلة، دون أن يوقظني أي هم من الهموم، وبعد أن يكون النوم قد طاف بفكري عبر غابات وحدائق وقصور مسحورة، حيث استمتع بكل الملذات التي تروي لنا عنها الأساطير، فإني أجمع دون انتباه مني بين أحلام اليقظة و[أحلام] المنام...» (أ. ت.، ج 1، ص 168-169).

(24) انظر الجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب، وخصوصاً: «وليس مجرد العزم على التخلي عن كل الآراء التي اعتقدها [المرء] في الماضي مثالاً يجب على كل واحد أن يحتذيه...» وقبل ذلك: «وإن أعجبني عملي إلى حد [جعلني] أعرض عليكم هنا نموذجه، فلست أريد بذلك أن أنصح أياً كان بتقليده...». وكذلك الجزء 5، الفقرة [1]: «... وأن أكتفي بالقول بوجه عام ما هي تلك الحقائق، حتى أترك للمتفوقين في الحكمة مجال الفصل في ما إذا كان من المفيد أن يطلع الجمهور على تفاصيلها...».

(25) انظر العبارة نفسها في بداية **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «إلا أنني لا أخشى شيئاً سوى أن يكون العنوان سبباً يبعد عنه [عن الكتاب] الكثيرين ممن لم يكرعوا من حياض الآداب، أو ممن ليس لهم سوى ظن سيّئ بالفلسفة» (أ. ت.، ج 9، ص 1). أما «الآداب»، فهي في تصنيف العصر الوسيط اللاتيني «الآداب الإنسانية» أو «الدراسات الإنسانية»، أو ما سمي في فترة لاحقة بالإنسانيات، وهي النحو (اللغة)، والتاريخ، والشعر، والخطابة.

واضحة يقينية بكل ما هو مفيد في الحياة[26]. غير أنني ما كدت أنهي تلك الفترة من الدراسة التي تخول عادة الارتقاء إلى صف المتضلعين[27]، حتى غيرت رأيي تغييراً تاماً. إذ إنني وجدت نفسي مكبلاً بالشكوك والأخطاء إلى حد بدا لي معه أنني لم أغنم من سعيي إلى تثقيف نفسي سوى أنني اكتشفت جهلي أكثر فأكثر[28]. [ذلك] على الرغم من أنني كنت في أشهر مدارس أوروبا، حيث كان من المفترض في اعتقادي أنه يوجد رجال علماء، إذا انعدموا

---

(26) انظر الهامش رقم 74، في الفقرة [14] من هذا الجزء: «... حتى انصرفت كلياً عن دراسة الآداب»، وكذلك: «... أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب في مكتبه...». وكذلك **البحث عن الحقيقة**: «إني لأعترف بأنه قد يكون هناك خطر على الذين لا يعرفون الممر إن هم اقتحموه دون دليل، وأن الكثيرين قد تاهوا فيه؛ ولكن ليس عليك أن تخشى عبوره ورائي. إذ إن مثل هذا الإحجام قد منع الكثير من رجال الآداب من الحصول على مذهب يكون على درجة من المتانة واليقين بحيث يستحق لقب العلم...» (أ. ت.، ج 10، ص 512-513).

(27) يبدو أن المؤلف يشير هنا بغموض مقصود إلى سنوات الدراسة التي تنتهي عادة بإحراز مرتبة «علمية» تخول ممارسة مهنة دينية أو تربوية أو قضائية... وقد كان النقاش حول معرفة ما تحصل عليه ديكارت من هذه المراتب، وكذلك حول تاريخ بداية دراسته ونهايتها يثير اهتمام المؤرخين خلال القرن الماضي وفي بداية هذا القرن. وقد بات الآن من الواضح أن لا سبيل إلى الفصل في هذه المسائل فصلاً يقينياً. ومهما كان من أمر، فإن ديكارت لا يولي أي أهمية لهذه المسائل ولا كذلك لحياته الدراسية عموماً، بل يعتبر أن «تاريخ فكره» لم يبدأ إلاّ بعد انقضاء تلك الفترة بسنوات عديدة قضاها في «الترحال، وفي رؤية بلاطات وجيوش، ومعاشرة أناس من ذوي الطبائع المختلفة...، وجمع شتى التجارب...» انظر الهامشين رقم 76 و77، من الفقرة [14] من هذا الجزء.

(28) انظر **القواعد**، القاعدة 2: «كل علم هو معرفة يقينية جلية، والذي يشك في كثير من الأشياء ليس أكثر علماً من الذي لم يخصها قط بالتفكير: بل يبدو لي أنه أكثر جهلاً منه، طالما أنه اتخذ لنفسه رأياً خاطئاً عن بعضها. لذلك، فمن الأجدى أن لا نشتغل أبداً بالدراسة من أن نهتم ببعض المواضيع التي هي على جانب من الصعوبة، حيث نجبر، لعجزنا عن تمييز الحق من الباطل، على أن نعتبر يقيناً ما هو موضع للشك...» (أ. ت.، ج 10، ص 362).

في كافة أنحاء الأرض[29]. وهناك تعلمت كل ما تعلمه غيري. إلا أنني لم أكتف بما كانوا يدرسوننا إياه من علوم، فتصفحت كل الكتب الباحثة في ما كان يعتبر أغرب العلوم وأندرها[30]. وإلى جانب ذلك فقد كنت على علم بالأحكام التي كان يصدرها في غيري، ورأيت أنها لا تضعني في [مرتبة] دون [مرتبة] زملائي، رغم أن منهم من كان يهيّأ إلى تعويض معلمينا. وأخيراً، فقد بدا لي قرننا[31] [هذا] على درجة من الازدهار والثراء بالعقول الفذة[32] لا تقل عما

(29) انظر إلى [مجهول]، 12 أيلول/ سبتمبر 1638، حيث يجيب ديكارت شخصاً طلب منه بعض النصائح لتربية ابنه «ورغم أني لست أعتقد أن كل ما يدرس في الفلسفة لا يقل صحة [عما يوجد في] **الإنجيل**، ولأن [الفلسفة] تمثل مفتاحاً للعلوم الأخرى، فإني أرى من المفيد أن يكون [المرء] قد درسها على الطريقة التي تدرس بها في مدارس اليسوعيين... وعلي أن أخص معلمي بشرف الاعتراف بأنه ليس هناك مكان في العالم أعتقد أنها تدرس فيه أفضل مما تدرس «بلا فلاش». زد على ذلك أنه يبدو لي مما يصعب احتماله على [شاب] يغادر البيت لأول مرة، أن ينتقل فجأة إلى بلد يختلف عن بلده لغة وتقاليداً وديناً، في حين أن بيئة «لا فلاش» قريبة من [بيئتكم]، ويرتاد مدرستها عدد كبير من الشبان [القادمين] من كل أرجاء فرنسا، يمتزجون ببعضهم من خلال ما يتبادلون في حديثهم من معارف... وأخيراً فإن ما يفرضه اليسوعيون من مساواة بينهم، في معاملتهم كلهم المعاملة نفسها... يمثل وسيلة جد ذكية لانتزاع مختلف المساوئ منهم التي يمكن أن يكونوا قد حصلوها من المعاملات الرخوة التي ألفوها في بيوت آبائهم...» (أ. ت.، ج 2، ص 378).

(30) انظر التعريف الذي يورده ج.، ص 109: «تسمى علوماً غريبة تلك التي لا تعرفها إلا قلة من الناس، والتي تملك أسراراً خاصة، مثل الكيمياء وجزء من البصريات يظهر أشياء غريبة باعتماد سطوح عاكسة ونظارات، وكثير من العلوم الباطلة التي يعتقد [أصحابها] أنهم يكشفون بها الغيب كالتنجيم... وضرب الرمل، يضاف إلى ذلك استحضار الأرواح والسحر... إلخ» (Furetière). انظر كذلك نهاية الفقرة [7] من هذا الجزء 1: «... أن يكون [المرء] قد فحصها كلها، بما في ذلك أكثرها وهماً وأكثرها خطأً...»، ونهاية الفقرة [13] منه: «... كل تعرض لوعود الخيميائي وتكهنات المنجم، ومكر الساحر...».

(31) «قرننا» وليس «عصرنا» كما قرأ ص.، ويتعلق الأمر بالقرن السابع عشر.

(32) وليس «المنتجة» كما في ص.، ونجد هنا أحد الأحكام النادرة التي يصدرها ديكارت بشأن عصره ورجال الفكر الذين كانوا معاصرين له.

بلغه أي من القرون السالفة. وذلك ما جعلني أتخذ حرية الحكم بنفسي على كل الآخرين، وأعتقد أنه لا وجود في الكون لأي مذهب مماثل لتلك التي منيت بها من قبل[33].

[7] إلا أنني لم أتخل رغم ذلك عن تقدير التمارين التي يشتغل بها في المدارس. لقد كنت أعلم أن اللغات التي تتعلم فيها ضرورية لفهم الكتب القديمة، وأن طرافة الأساطير موقظة للفكر، وأن الأفعال التي حفظتها التواريخ تسمو به، وتعين على تكوين الحكم إذا قرئت بتروّ[34]؛ وأن قراءة كل الكتب الجيدة هي بمثابة المحادثة مع أشرف الناس[35] في القرون الماضية[36]، أولئك الذين كتبوها، بل هي،

(33) وليس كما في ص. «مذهب يحقق ما منيت به...»، لأن الخيبة لا تهم ما «يحققه» المذهب، وليست هذه الكلمة في النص، بل المذهب في حد ذاته. انظر **البحث عن الحقيقة**: «وإني لأعجب أن لم يوجد في مثل هذا العدد من العقول النادرة... واحد التزم الصبر لمعالجة هذه [المسائل]، بل إنهم يكادون كلهم يشبهون هؤلاء المسافرين الذين ابتعدوا عن السبيل السوي ليسلكوا الطريق القصير، فظلوا تائهين بين الأشواك والمهاوي...» (أ. ت.، ج 10، ص 497).

(34) انظر **البحث عن الحقيقة**: «ولكن وحتى تفهموا بأكثر تميز ما هو المذهب الذي أعدكم به، فإني أود أن تلاحظوا الخلاف القائم بين العلوم ومجرد المعارف التي تكتسب من دون خطاب عقلي، مثل اللغات، والتاريخ، والجغرافيا، وعموماً كل ما لا يرتبط إلا بالتجربة وحدها. لأني وإن كنت أعتقد حقاً أن حياة بشر لا تكفي لاكتساب تجربة عن كل ما هو في الكون، فإني لمقتنع أيضاً أنه من الهراء أن يطلب [أحد] ذلك...» (أ. ت.، ج 10، ص 502).

(35) المصدر نفسه: «أن رجلاً شريفاً ليس مجبراً على أن يكون قد اطلع على كل الكتب، ولا أن يكون قد حفظ عن ظهر قلب ما يدرس في المدارس؛ بل قد يتعرض إلى شيء من النقص في تربيته إن هو أسرف في الاعتناء بممارسة الآداب. وعليه أن يهتم بكثير من الأشياء الأخرى التي يجب عليه فعلها خلال حياته التي ينبغي أن يحكم تسييرها، بحيث يخصص أهم جزء منها للقيام بالأعمال الصالحة التي ليس له من دليل إليها سوى عقله إن هو لم يتخذ له مرشداً سواه» (أ. ت.، ج 10، ص 495)؛ وكذلك النص الذي أوردته أعلاه والذي يتواصل: «وأنه ليس على رجل شريف أن يعلم اليونانية أو اللاتينية... ولا تاريخ الإمبراطورية... بل عليه أن يكتفي بالسعي إلى بذل جهده في [عمل] أشياء شريفة صالحة، وأن لا يحشو ذاكرته إلا بما هو أكثر ضرورة [من سواه]...» (أ. ت.، ج 10، ص 503).

(36) المصدر نفسه: «إني لاعتبرك على جانب كبير من السعادة لاطلاعك على كل هذه =

أكثر من ذلك، محادثة مدروسة لا يكشفون لنا فيها إلا عن أفضل أفكارهم؛ وأن للبلاغة(37) قوة وجمالاً منقطعي النظير؛ وأن للشعر من الرقة والعذوبة ما يخلب الألباب(37 مكرر)؛ وأن للرياضيات من الاختراعات ما هو غاية في الدقة وما يمكن الاستفادة منه كثيراً، سواء لإرضاء ذوي الفضول أو لتيسير كل الفنون والتخفيض من عمل البشر(38)؛ وأن المؤلفات التي تبحث في الأخلاق تحتوي على كثير

= الأشياء الجميلة في الكتب اليونانية واللاتينية، بحيث يبدو لي أنني لو درست كما درست، لكنت مختلفاً عما أنا عليه اختلاف الملائكة عما أنت عليه؛ وليس يمكنني الصفح عما ارتكبه أبواي من خطأ بإرسالي منذ الحداثة إلى البلاط والعساكر، لاعتقادهما أن ممارسة الآداب تحد من [قوة] الشجاعة...» (أ. ت.، ج 10، ص 499).

(37) Eloquence، وهي نفسها الخطابة وتتمثل في دراسة أساليب الخطاب وجمال الكتابة عند المؤلفين اللاتينيين. وهي فرع من فروع الآداب، انظر الهامش رقم 25 من هذا الجزء.

(37 مكرر) انظر إلى إليزابيث، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1645: «وإني لأعترف بأن الحزن [الذي تلوح به] المأساة ما كان ليعجبنا لو كنا نخاف أن يتفاقم الأمر إلى حد أن يحدث لدينا انزعاجاً حقيقياً...» (أ. ت.، ج 4، ص 331)، وكذلك **انفعالات النفس**، الجزء 2، الفقرة [94]: «... ويكاد يكون السبب نفسه هو الذي يجعلنا نستمتع بكل ما يتحرك فينا من عواطف، بما في ذلك الحزن والكراهية، عندما لا يكون لتلك العواطف مأتى سوى ما نراه من مغامرات غريبة على خشبة المسرح، أو ما شابه ذلك من المواضيع التي لا يمكن أن تضر بنا بحال من الأحوال، ولكنها [مع ذلك] تؤثر فينا وتداعب أنفسنا...» (أ. ت.، ج 11، ص 399).

(38) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «وعندما فكرت في ما جعل الفلاسفة الأوائل لا يقبلون [أن يتطوع] أحد لدراسة الحكمة إن كان جاهلاً بالرياضيات، كما لو كانت هذه المادة تبدو لهم أسهل [المواد] وأكثرها ضرورة كلها لتكوين العقول وتمهيدها لفهم علوم أخرى أرقى منها، تصورت أنهم إنما كانوا يعرفون رياضيات تختلف كثيراً عن رياضيات زماننا؛ ولست أعتقد أنهم كانوا يعلمونها علماً تاماً، إذ إن سرورهم الذي ليس له مبرر، وما كانوا يتكبدونه من مشاق من أجل بعض الاختراعات الطفيفة، يبرز إلى أي مدى كانوا قليلي التقدم [في هذا الميدان]. وليست بعض الآلات التي اخترعوها، والتي يطنب في تمجيدها المؤرخون بقادرة على جعلي أغير رأيي بهذا الشأن: إذ رغم أنها كانت دون شك جد بسيطة، فقد كان باستطاعة الجمهور الجاهل المنبهر رفعها إلى مرتبة المعجزات...» (أ. ت.، ج 10، ص 375-376).

من التعاليم والدعاء إلى الفضيلة، و[هما] أمران جد مفيدان[39]؛ وأن اللاهوت يعلمنا كسب السماء[40]؛ وأن الفلسفة[41] تمكن من كلام

---

(39) انظر إلى إليزابيث، 18 آب/ أغسطس 1645: «إلا أنه كان هناك ثلاثة آراء لدى الفلاسفة المشركين حول الخير الأسمى وما نرمي إليه من خلال أفعالنا، وهي رأي أبيقور (Epicure) الذي يقول بأن ذلك يتمثل في اللذة؛ ورأي زينون (Zénon) الذي جعله في الفضيلة؛ ورأي أرسطو (Aristote) الذي ألفه من كل الكمالات التي هي للجسم والفكر على حد السواء. ويبدو لي أن هذه الآراء الثلاثة كلها يمكن قبولها [آراءً] صحيحة ومتفقة في ما بينها، شرط أن نؤولها تأويلاً إيجابياً» (أ. ت.، ج 4، ص 275-276). هذا وقد أسقط ص. نهاية الجملة، ولعل ذلك كان نتيجة إغفال.

(40) انظر إلى مارسان، آذار/ مارس 1642: «وإني لم أقل شيئاً بخصوص معرفة الإله لا يقوله أيضاً رجال اللاهوت. غير أنه يجب أن نلاحظ أن ما يعرف بالعقل الطبيعي، مثل أنه طيّب، تام القدرة، تام الحقيقة... إلخ يمكن أن يصلح لتوجيه الكافرين نحو تقبل الإيمان، ولكنه لا يكفي لتمكينهم من كسب السماء، إذ لا بد لذلك من الاعتقاد في المسيح وفي الأشياء المنزّلة الأخرى، وهو ما يتوقف على نعمة [الإله]» (أ. ت.، ج 3، ص 544).

(41) تدل مراجع العصر على أن تدريس الفلسفة بمعاهد اليسوعيين التي كان من بينها معهد «لا فلاش» الذي قضى به ديكارت من ثمان إلى تسع سنوات، أن هذا التدريس كان يتسم بالسمات الرئيسية الآتية:

1) تدرس الفلسفة خلال الثلاث سنوات الأخيرة التي يقضيها التلميذ بالمعهد.

2) يتم ذلك التدريس تقريباً بمعدل ساعتين في اليوم، الأولى في الفترة الصباحية، والثانية في المساء.

3) كان الأساتذة يملون دروسهم أو يقرأونها ببطء، بحيث يتركون الوقت الكافي لتلامذتهم كي يكتبوا كل ما يسمعونه. وكانوا حريصين على إنهاء البرنامج في كل سنة.

4) كان التلامذة يتجمعون بعد الدرس حلقات يتراوح عدد أعضائها بين الأربعة والعشرة لمراجعة الدرس بمحضر أحد المتفوقين. وكان الأستاذ يقضي تلك الفترة في الانتقال بين الحلقات.

أما بخصوص برنامج التدريس، فيبدو أنه كان يحتوي على المواد الآتية التي كانت كلها تستقى من كتب أرسطو:

ـ السنة الأولى: **المنطق**: نظرية الإسناد، ويرجع فيها إلى كتاب **التأويل** وكتاب **الأنلوطيقا** الأوائل، ومقدمة حول علم الطبيعة تهم خصوصاً نظرية العلم وأقسامه، ثمّ عموميات حول الطوبيقا، والاستدلالات السفسطائية.

ـ السنة الثانية: علم الطبيعة: دراسة كامل **كتاب الطبيعة** و**كتاب السماء**، و**كتاب الكون والفساد** (الجزء 1)، و**كتاب الأنواء**. =

شبيه بالحقيقة في كل المواضيع، و[تجعلنا] موضع إعجاب من قبل من هم دوننا علماً؛ وأن القانون والطب(42) والعلوم الأخرى توفر الجاه والثروة للذين يتعاطونها(43)؛ وختاماً إنه من المستحسن أن يكون [المرء] قد فحصها كلها(44)، بما في ذلك أكثرها وهماً وأكثرها خطأ، حتى يطلع على قيمتها الحقيقية ويتقي خداعها.

[8] غير أنني كنت أعتقد أنني سخرت للغات من الوقت ما فيه

= ـ السنة الثالثة: ما بعد الطبيعة: **كتاب الكون والفساد** (الجزء 2)، **كتاب النفس**، **وكتاب ما بعد الطبيعة**، ثم درس تكميلي في الأخلاق.

ويبدو أن المسيرين كانوا حريصين على أن يتم شرح النصوص الأرسطية ذاتها في القسم، وإذا تعذر ذلك يقع الرجوع في شرحها إلى تفسير توما الأكويني (Thomas d'Aquin) الذي كان يعتبر المؤول الرسمي لأرسطو، بحيث إن المبدأ العام الذي يقوم عليه كل تدريس الفلسفة هو اعتبارها خادمة للاهوت ومتممة له، انظر ج، ص 117-119.

(42) انظر إلى مركيز نيوكاستل، تشرين الأول/ أكتوبر 1645: «لقد مثل حفظ الصحة على الدوام الغاية الرئيسية من دراساتي، ولست أشك في وجود وسيلة للحصول على كثير من المعارف المتعلقة بالطب والتي بقيت مجهولة إلى حد الآن... وكل ما أستطيع قوله الآن بهذا الصدد، هو أني على رأي تيبار (Tibère) الذي يحبذ أن يكون الذين بلغوا سن الثلاثين سنة، قد حصلوا من التجارب حول الأشياء التي يمكن أن تنفعهم أو تضر بهم، ما يكفي ليكونوا أطباء أنفسهم. ويبدو لي، فعلاً، أنه ليس هناك شخص له قليل من الفكر، لا يستطيع أن يلاحظ ما هو نافع للصحة، شرط أن ينتبه لذلك قليلاً، أفضل مما يستطيع أن يعلمه إياه أكثر الأطباء علماً» (أ. ت.، ج 4، ص 329-330).

(43) انظر الفقرة [13] من هذا الجزء: «أما بخصوص العلوم الأخرى...»، وبالخصوص: « لم يكف الجاه ولا [كفت] المرابيح التي كانت تلوح بها لحملي على تعلمها، إذ إنني لم أكن بحاجة، والحمد لله، لأجعل من العلم مهنة لتحسين ثروتي. ورغم أنني لم أتخذ من احتقار المجد مهنة...». هذا وقد قرأ ص.: «للذين يثقفونها»، وهو ما لا معنى له.

(44) انظر إلى فيلبرسيو، 1631: «إنك لتستطيع من جانبك أن تعمل أكثر لإرشاد هؤلاء المساكين الذين بعقولهم مرض حول [مسألة] تحويل المعادن، وهو أمر اشتغلت به طويلاً دون فائدة، ودون أن ترى فيه شيئاً من الحقيقة خلال اثنتي عشرة سنة [قضيتها] في العمل الدؤوب و[القيام] بعدد كبير من التجارب التي قد [تتحول] إلى تجارب مفيدة للجميع لو أنك أقنعت الجميع بخطئها...» (أ. ت.، ج 1، ص 216).

الكفاية، بل لقراءة الكتب القديمة أيضاً وما فيها من قصص وأساطير. إذ إن المحادثة مع أهل القرون الأخرى(45) تكاد تكون كالترحال. ومن المستحسن أن نعرف بعض الأمور عن أخلاق مختلف الشعوب كي نتمكن من الحكم بصدق أكثر على [أخلاق شعوبنا]، وحتى لا نعتقد أن كل ما خالف عاداتنا مزر ومضاد للعقل(45 مكرر)، كما يفعل عادة من لم ير شيئاً. إلا أن [المرء] عندما يفرط في الترحال يصبح في النهاية غريباً عن أرضه، وعندما يسرف في الاهتمام بالأمور التي مورست في القرون الماضية(46) يبقى في أغلب الأحيان جاهلاً تماماً بالتي تمارس في الحاضر. زيادة عن كون الأساطير تجعلنا نخال ممكناً كثيراً من الأحداث التي ليست كذلك، وأن أكثر القصص أمانة إن لم تحرف الأحداث ولم ترفع من شأنها حتى تجعلها جديرة بأن تقرأ، فهي على الأقل تكاد دائماً تحذف منها أكثر التفاصيل خساسة

(45) انظر الجزء 2، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «... استوقفني مستهل الشتاء في أحد المعسكرات الذي لم أجد فيه من الحديث ما يشغلني...». انظر كذلك، النص الذي أوردته بالهامش رقم 29 من هذا الجزء، وخاصة: «... يمتزجون ببعضهم من خلال ما يتبادلونه في حديثهم من معارف فيكادون يعلمون ما كانوا قد يعلمونه لو أنهم سافروا...».

(45 مكرر) انظر أسفل هذا الجزء، الفقرة [15]: «... لما رأيت أشياء كثيرة تقبل وتستحسن من طرف كثير من الشعوب الكبيرة، رغم أنها تبدو لنا [نحن] غريبة جداً ومزرية...»، وكذلك الجزء 3، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «ومع أنه قد يوجد بين الفرس والصينيين من لا يقلون تعقلاً عمن يوجد بيننا...»، والجزء 2، الفقرة [4]: «ومنذ ذلك الحين وبعد أن علمت عن طريق الترحال أن كل الذين يملكون أحاسيس مخالفة لأحاسيسنا ليسوا لذلك همجاً ولا متوحشين، بل إن الكثيرين منهم يستعملون العقل مثلنا أو أكثر منا...».

(46) انظر **القواعد**، القاعدة 3: «إذ لن نصبح رياضيين مثلاً، حتى وإن حفظنا عن ظهر قلب كل براهين الآخر، إذا كان فكرنا غير قادر على حل كل أنواع المشكلات، ولن نصير فلاسفة أبداً، إن نحن قرأنا كل استدلالات أفلاطون وأرسطو، وكان من المحال علينا أن نحكم حكماً ثابتاً بشأن موضوع معين: إذ سنظهر عند ذلك كمن تعلم التاريخ لا العلوم» (أ. ت.، ج 10، ص 367).

وأقلها جللاً: وذلك ما يجعل البقية لا تبدو كما هي(47)، والذين يسيرون أنفسهم طبقاً للنماذج التي يستقونها منها، هم معرضون للوقوع في شطط أبطال الروايات، ورسم أهداف تتجاوز طاقاتهم.

[9] وقد كنت أكن للبلاغة تقديراً فائقاً، وكنت شغوفاً بالشعر(47 مكرر)، غير أني كنت أعتقد أنهما موهبة فكرية أكثر مما هما ثمرة الدراسة. والذين يملكون أقوى الاستدلالات وينظمون(48) أفكارهم أكثر من سواهم لجعلها واضحة معقولة(49)، هم دائماً أقدر [الناس] على الإقناع بما يرون حتى لو لم يتكلموا إلا لغة العوام(50)،

(47) انظر **القواعد**، القاعدة 8: «إننا نلاحظ بادئ ذي بدء أن الذهن وحده يستطيع لدينا أن يبلغ العلم، ولكنه يمكن أن يساعد [كما يمكن] أن يعاق من قبل ثلاث ملكات أخرى [هي] الخيال والحواس والذاكرة. ولذلك، يجب أن نرى حسب نظام، كيف تستطيع كل ملكة [من هذه الملكات] أن تسيء إلينا حتى نحترس منها، و[كيف] يمكن أن تفيدنا حتى نستفيد من كل طاقاتها...» (أ. ت.، ج 10، ص 398).

(47 مكرر) انظر **الأولمبيات** (أ. ت.، ج 10، ص 184): «يمكن أن نعجب لوجود أفكار أساسية لدى الشعراء أكثر مما يوجد منها لدى الفلاسفة. والسبب في ذلك هو أن الشعراء يكتبون تحت [تأثير] الحماس وقوة الخيال، إذ إن بذوراً للعلم توجد لدى البشر، كما في حجر الصوان، فالفيلسوف يبرزها بالعقل، أما الشاعر فيكشف عنها بالخيال، [ولذلك] فهي تكون عنده أكثر بريقاً...».

(48) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «إلا أنه من الأفضل أن لا يبحث [المرء] أبداً عن الحقيقة في أي شيء، من أن يبحث عنها دون طريقة: إذ إنه مما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الدراسات المضطربة والتأملات الغامضة تعتم النور الطبيعي وتعمي الفكر، وكل الذين اعتادوا المشي هكذا في الظلمات يضعفون حدة بصرهم إلى حد أنهم لا يستطيعون بعد ذلك أن يحتملوا [إشعاع] النور الطبيعي...» (أ. ت.، ج 10، ص 371)، هذا وقد اتبعت هنا الترجمة اللاتينية التي تستعمل عبارة (Ordine disponunt).

(49) Claires et intelligibles، وهي عبارة تستعمل هنا بخصوص الأفكار (Pensées)، وسيجري عليها المؤلف تحويراً لتصبح كالآتي (Claires et distinctes)، أو «واضحة ومتميزة»، وسيستعملها بخصوص الفِكَر (Idées) التي يمكن اعتبارها حقيقة. انظر الجزء 4، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «... حكمت بأنه بإمكاني أن أتخذ قاعدة عامة أن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة...»، والهامش رقم 40 بهذا الصدد.

(50) (Bas-breton)، وحرفياً لغة سكان مقاطعة «بروطانيا» في شمال فرنسا، ويعني =

ولم يتعلموا في حياتهم [شيئاً] من الخطابة. والذين يملكون أجمل الصور، ويتقنون التعبير عنها بأجمل ديباجة ورقة، لا يتخلفون عن أن يكونوا أفضل الشعراء حتى ولو كانوا يجهلون صناعة الشعر تماماً(51).

[10] وكنت ألتذّ خاصة بالرياضيات(52) ليقين براهينها وجلائها، ولكنني لم أكن قد تفطنت بعد إلى وظيفتها الحقيقية؛ ولما كنت أعتقد أنها لا تفيد إلا في الفنون الميكانيكية فقد عجبت أن لم يبن على أسسها، وهي على ذلك الحد من الصلابة والمتانة، [شيء يكون] أكثر ارتفاعاً(53).

= لغة غير فصيحة. وتتكرر العبارة نفسها في **البحث عن الحقيقة**، الفقرة [15]، النص الذي أوردته متقطعاً بالهامش رقم 35 من هذا الجزء: «وليس على رجل شريف أن يعلم اليونانية أو اللاتينية، أكثر مما [عليه أن يعلم] السويسرية أو لغة العوام» (أو لغة مقاطعة بروطانيا).

(51) تمثل هذه الجملة حجة على الفكرة الواردة في بداية الفقرة [9] من هذا الجزء: «... أنهما موهبة فكرية أكثر مما هما ثمرة الدراسة».

(52) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «عندما بدأت أتعاطى دراسة الرياضيات، عمدت أولاً إلى الاطلاع تقريباً على كل ما يدرس عادة فيها من طرف المؤلفين الذين كتبوا عنها؛ واهتممت خاصة بالحساب والهندسة، لما يقال عنهما من أنهما أبسط العلوم والطريق المؤدي إليها جميعاً. غير أني لم أظفر في هذا ولا في تلك بما يشفي غليلي من كل ما يقوله هؤلاء المؤلفون. لقد وجدت لديهم دون ريب كثيراً من الأشياء التي تهم الأعداد والتي تبين لي بعد القيام بالحسابات [اللازمة] أنها صحيحة، بل لقد أبرزوا لي بخصوص الأشكال كثيراً من الحقائق المستنتجة من بعض المبادئ؛ ولكن لم يبد لي أنهم قد بينوا للفكر بوضوح ما الذي يجعل الأمور كما يقولون، ولا كيف يتم اختراع ما يخترعون. لذلك، لم أعجب أن ينصرف أكثر الناس عن هذه العلوم بعد انشغالهم بها، معتقدين أنها لا تليق إلا بالأطفال، أو على عكس ذلك أن ينصدوا منذ البداية عن تعلمها لما توحي به إليهم من صعوبة وغموض...» (أ. ت.، ج 10، ص 374-375).

(53) انظر من هذا الجزء، النص الذي أوردته بالهامش رقم 38، وخاصة: «وليست بعض الآلات التي اخترعوها، والتي يطنب في تمجيدها المؤرخون بقادرة على جعلي أغير رأيي بهذا الشأن...». انظر كذلك **القواعد**، القاعدة 10: «ولكن لما كانت كل العقول لا تستطيع بصفة متساوية أن تكتشف الأشياء اكتشافاً عفوياً بمحض قوتها، فإن هذه القاعدة تعلمنا أنه =

وكما كنت على عكس ذلك أشبه مؤلفات المشركين(53 مكرر) القدماء المتعلقة بالأخلاق، بقصور فخمة جداً رائعة جداً، لم تبن إلا على الرمال والوحل(54). إنهم يرفعون كثيراً من شأن الفضائل، ويبرزونها بوصفها أجدر أشياء الدنيا بالتقدير، ولكنهم يقصرون في إرشادنا إلى معرفتها(54 مكرر)، وهم غالباً ما لا يطلقون مثل ذلك الاسم

= يجب عدم الاهتمام منذ الوهلة الأولى بأصعب الأشياء وأعسرها، بل إنه ينبغي في البدء تعميق أقل الفنون أهمية وأكثرها بساطة، [أعني] خاصة تلك التي يسيطر فيها النظام أكثر من غيرها، مثل فنون الصناع الذين يصنعون الأقمشة والأرائك، أو فنون النساء اللاتي يشتغلن بالتطريز أو بصناعة الأقمشة الخفيفة، وكذلك كل ما يتعلق بترتيب الأعداد وكل العمليات التي لها علاقة بالحساب، وما شابهها من الأشياء الأخرى، فكل هذه الفنون تمرن الفكر تمريناً عجيباً، شرط أن لا نتعلمها من الآخر، بل أن نكتشفها بأنفسنا...» (أ. ت.، ج 10، ص 404).

(53 مكرر) انظر الهامش رقم 39 من هذا الجزء، وخاصة: «إلا أنه كان هناك ثلاثة آراء لدى الفلاسفة المشركين...». أما بخصوص «الأخلاق»، انظر الجزء 3 بأسره، من بداية الفقرة [1]: «فقد وضعت لنفسي أخلاقاً مؤقتة...». انظر بخصوص المعنى، إلى إليزابيث، 4 آب/ أغسطس 1645: «عندما اخترت كتاب ساناك (Sénèque)، في الحياة السعيدة، لاقتراحه على سموكم [موضوعاً] لمحادثة يمكن أن تمتعها، فإني لم أكن مكترثاً إلا بشهرة المؤلف ورفعة موضوعه، دون تفكير مني في كيفية طرقه إياه، وهي كيفية تبينت عند مراجعتي لها، أنها ليست على قدر من الصحة، بحيث يجدر بنا اتباعها. وحتى أمكن سموكم من الحكم في ذلك حكماً يسيراً، فسأحاول أن أشرح هنا كيف كان ينبغي، في رأيي طرق هذا الموضوع من قبل فيلسوف مثله، لا ينير طريقه [شعاع] الإيمان، وليس له من دليل سوى العقل الطبيعي...» (أ. ت.، ج 4، ص 263).

(54) انظر الجزء 3، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «بل على العكس من ذلك، فإن هدفي لم يتجه بتاتاً إلا إلى الظفر باليقين، والتخلص من الأرض المتحركة والرمال، للعثور على الصخر والصلصال»؛ وكذلك **البحث عن الحقيقة**، النص الذي أوردته بالهامش رقم 26 من هذا الجزء، والذي يتواصل على هذا النحو: «وذلك لأنهم تخيلوا أن ليس وراء المحسوسات شيئاً أكثر ثباتاً يجعلونه ركيزة معتقداتهم، فبنوا على الرمال، عوض أن يواصلوا الحفر للعثور على الصخر والصلصال» (أ. ت.، ج 10، ص 513).

(54 مكرر) انظر إلى إليزابيث، 18 آب/ أغسطس 1645: «ثم يعطي [ساناك] بالفصلين الرابع والخامس بعض التعريفات الأخرى عن الخير الأسمى، تتعلق كلها بالتعريف الأول، دون أن تشرح منه شيئاً، وتدل هذه التعريفات بتنوعها، على أن ساناك لم يفهم بوضوح ما كان يعنيه؛ إذ بقدر ما يتصور [المرء] شيئاً واضحاً، بقدر ما يستطيع التعبير عنه تعبيراً موحداً. =

الجميل[55] إلا على فقدان الحس[55 مكرر] أو الصلف[56] أو اليأس[57] أو قتل الأقارب[58].

= ويبدو لي أن التعريف [الوحيد] الذي أصاب فيه يوجد بالفصل الخامس، حيث يقول إن «الشخص السعيد هو الذي لا يجعله العقل يرغب أو يخاف»، وإن «الحياة السعيدة تقوم على حكم قويم ثابت». ولكنه ما دام لم يقم بتبيين الأسباب التي ينبغي أن تمنعنا من الرغبة أو من الخوف، فإن كل ذلك يبقى دون فائدة تذكر» (أ. ت.، ج 4، ص 274)، وانظر كذلك إلى إليزابيث، غرة أيلول/ سبتمبر 1645: «إذ ليس هناك بشر لا يحبذ جعل نفسه سعيداً، ولكن الكثيرين لا يعلمون الوسيلة إلى ذلك...» (أ. ت.، ج 4، ص 282).

(55) وقد قرأ ص.: «يطلقون أجمل الأسماء على أمر...» وهو تحريف للنص يزيده غموضاً. أما بخصوص المعنى، انظر إلى إليزابيث، 21 تموز/ يوليو 1645: «أن أحدثكم عن الوسائل التي تعلمنا إياها الفلسفة للظفر بهذه السعادة القصوى التي تترقبها النفوس الرخيصة من الحظ من دون جدوى، والتي لن نستطيع كسبها إلا من أنفسنا. إن إحدى هذه الوسائل، والتي تبدو من أكثرها نفعاً، لتتمثل في فحص ما كتبه القدماء بشأن هذه [السعادة]، ومحاولة الزيادة عليه، تبعاً لما تقره مبادئهم، إذ بذلك نستطيع أن نجعل تلك المبادئ مبادئنا، ونتهيأ إلى وضعها موضع الإنجاز...» (أ. ت.، ج 4، ص 252).

(55 مكرر) Insensibilité وهو اللفظ الذي يطلقه خصوم الرواقيين على ما يسميه هؤلاء ἀπαθεία (apathéia)، وتعني عدم الاكتراث بالدوافع الحسية، وتدل على الحال التي يبلغها الحكيم الذي يتمكن من ذاته بحيث يتعالى عن الأحاسيس، ولا يشعر بها (وخاصة منها الألم)، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

(56) إشارة إلى قول الرواقيين بأن الحكيم وحده معصوم ومتفوق على غيره في كل الميادين إلى حد مساواته للآلهة. انظر الجزء 3، الفقرة [4] من هذا الكتاب، وخاصة: «... أنه في ذلك يكمن أساساً سر أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا في الماضي أن يتخلصوا من سلطان القدر، وأن ينافسوا، رغم الآلام والفقر، آلهتهم في السعادة...»، ثم «... إلى حد كانوا معه على حق في اعتبار أنفسهم أكثر غنى ومقدرة وحرية وسعادة من أي بشر سواهم...».

(57) إشارة إلى قولهم بعزوف الحكيم عن كل ما هو خارج عن مقدرته، والانطواء على ما لا يتعلق إلا بذاته. وهو نوع من الانسلاخ عن الوجود يرى فيه خصومهم نوعاً من اليأس الذي يمكن أن يضر بالحياة. انظر الجزء 3، الفقرة [4] من هذا الكتاب: «... بأن لا شيء يكون تماماً تحت سيطرتنا سوى أفكارنا، بحيث إننا إذا بذلنا قصارى جهدنا إزاء الأشياء الخارجة عنا...».

(58) (Parricide) أو قتل الأب إشارة إلى الموقف الرواقي الذي يبالغ في تغليب القيم الأخلاقية على العواطف إلى حد تعريض الأقارب في بعض الأحيان إلى ضرر أو ربما إلى الهلاك. والمقصود من وراء هذا اللفظ الذي يستعمله خصوم الرواقيين، هو سمو الحكيم في نظر هؤلاء عن العواطف التي تتحكم في سلوك الناس العوام.

[11] وكنت أجل لاهوتنا وأتوق مثل أي سواي إلى كسب السماء[58 مكرر]، غير أنني لما علمت بتأكيد شديد، أن طريقها مفتوح لأجهل الناس كانفتاحه لأعلمهم[59]، وأن الحقائق المنزلة التي تقود إليها تفوق أذهاننا، لم أجرأ على إخضاع [تلك الحقائق] لاستدلالاتي الضعيفة، وتيقنت، أن فحصها بنجاح يتطلب من المرء أن يكون محاطاً بعناية سماوية، وأن يكون أكثر من بشر[59 مكرر].

[12] ولن أقول شيئاً بخصوص الفلسفة سوى أنني لما رأيت أنه وقع

(58 مكرر) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «وأن اللاهوت يعلمنا كسب السماء»، وما أوردته بالهامش رقم 40 بهذا الصدد، وخصوصاً: «يمكن أن يصلح لتوجيه الكافرين... ولكنه لا يكفي لتمكينهم من كسب السماء»، وكذلك في النص الذي أوردته بالهامش الذي يليه: «... عندما نرى [أناساً] بسطاء وقرويين يستطيعون كسب السماء مثلنا تماماً».

(59) انظر المحاورة مع بورمان، وخاصة: «ومما لا شك فيه أنه يجب عدم إخضاع اللاهوت للاستدلالات التي نستخدمها في الرياضيات وفي الحقائق الأخرى، لأنه ليس لنا عليه من سلطان؛ وستكون جودته متناسبة مع مدى البساطة التي سنتركه عليها. ولو علم المؤلف أن أحداً لم ينثن عن تمديد بعض الاستدلالات المستخلصة من فلسفته إلى [ميدان] اللاهوت، وعن إلحاق مثل هذا الضرر بفلسفته، لأسف لذلك [شديد الأسف]. إننا نستطيع في الحقيقة، ومن واجبنا أيضاً أن نبرهن على أن حقائق اللاهوت لا تتعارض مع الحقائق الفلسفية، ولكن ليس علينا أن ننقدها بحال من الأحوال. ولقد تسبب الرهبان في نشأة كل [أنواع] الفرق وكل [أنواع] البدع من خلال لاهوتهم الذي [لا يمثل إلا] مذهباً مدرسياً يجب قبل كل شيء هدمه. وما الذي يدفعنا إلى هذا الجهد الضخم ما دمنا نرى [أناساً] بسطاء وقرويين يستطيعون كسب السماء مثلنا تماماً؟ لقد كان ذلك جديراً بأن ينبئنا أنه من الأفضل بكثير أن يكون لنا لاهوت على قدر لاهوتهم من البساطة، من أن نعكره بعدد كبير من الخصومات، ونفسده هكذا، متسببين بذلك في نشأة صراعات وعراك وحروب... إلخ خاصةً وأن رجال اللاهوت قد اعتادوا على تلبيس آرائهم للشق المنافس واتهامه، إلى حد أن أصبح الاتهام لديهم شيئاً عادياً، وإلى حد أصبحوا معه لا يستطيعون شيئاً سوى ممارسة الاتهام، حتى وإن أبوا ذلك» (أ. ت.، ج 5، ص 176).

(59 مكرر) انظر نهاية الفقرة [3] من هذا الجزء: «البشر الذين ليسوا إلا بشراً»، وكذلك الهامش رقم 40 والنص الذي أوردته به، وخاصة: «... إذ لا بد لذلك من الاعتقاد في المسيح وفي الأشياء المنزلة الأخرى، وهو ما يتوقف على نعمة [الإله]».

تعاطيها من طرف أبدع العقول[60] التي تواجدت منذ قرون عدة، وأنها على الرغم من ذلك لا تحتوي على مسألة واحدة لا [يمكن] الجدال بشأنها[60 مكرر]، وبالتالي لا [يمكن] الشك فيها، لم يبق لي من الغرور ما يجعلني آمل أن أصيب فيها أفضل من غيري؛ وإني لما رأيت من تعدد في الآراء التي يرتئيها أناس علماء إزاء الموضوع نفسه، دون أن يكون من بينها رأي واحد صحيح[61]، اعتبرت شبيهاً

---

(60) انظر **التأملات**، الرسالة إلى دكاترة السوربون: «كذلك فرغم أني أعتبر أن كل [الحجج] التي أقدمها هنا تعادل، بل ربما تفوق يقيناً وجلاء براهين الهندسة، فإني أخشى أن لا يستطيع الكثيرون فهمها فهماً كافياً، وليس ذلك لأنها تتسم بشيء من الطول والتداخل وحسب، بل كذلك وبصفة رئيسية، لأنها تتطلب فكراً متحرراً تمام التحرر من كل الظنون، وقادراً على التخلص بسهولة من هيمنة الحواس. وفي الحقيقة فإنه لا يوجد من الناس في هذا العالم من هم مؤهلون للنظر الميتافيزيقي، بقدر ما [يوجد فيه] من [تؤهلهم طبيعتهم] للنظر الهندسي. ثم إن هناك أيضاً هذا الفارق [بين الاثنين]، وهو أنه لمّا كان [الناس] يعلمون أنّه لا يقال شيء في الهندسة دون أن يكون البرهان عليه يقينياً، فإن الذين ليسوا متمرسين [على هذا الفن]، يخطئون بتأييدهم للبراهين الخاطئة للإيهام بأنهم يفقهونها، أكثر [مما يخطئون] بتفنيدهم [للبراهين] الحقيقية. وليس الأمر على هذا النحو بخصوص الفلسفة، حيث إنه لما كان كل واحد يعتقد أن كل القضايا [التي يقدمها] ليست إلا ريبية، فإنه لا يتعاطى البحث عن الحقيقية في هذا الميدان إلا قليل [من الناس]، بل إن أعظم جزء ممن يريدون أن يعرفوا بكونهم ذوي عقول فذة ينفقون جهدهم في محاربة أبسط الحقائق، وهم يعتقدون أنهم يأتون بالمعجزات» (أ. ت.، ج 9، ص 6).

(60 مكرر) انظر **القواعد**، القاعدة 3: «... إذ إن السبب الحقيقي الذي منع [الناس] من العثور في الفلسفة التقليدية على أي شيء يكون على جانب من الجلاء واليقين بحيث لا يمكن الجدال بشأنه، هو أولاً أن الدارسين لم يقنعوا بمعرفة أشياء واضحة يقينية، فتجاسروا أيضاً على إثبات أشياء غامضة مجهولة، لم يبلغوها إلا بافتراضات محتملة، ثم اعتقدوا بعد ذلك، شيئاً فشيئاً في صحتها، ومزجوها دون شعور منهم بالأشياء الحقيقية الجلية، فباتوا لا يستطيعون أن يستنتجوا شيئاً لا يرتبط بمثل ذلك النوع من القضايا، وبالتالي لا يمثل موضوعاً للريب» (أ. ت.، ج 10، ص 367-368).

(61) المصدر نفسه، القاعدة 2: «ولربما لم تكن هنالك في العلوم مسألة واحدة لم يختلف حولها العلماء. إلا أنه كلما اختلف اثنان حول الموضوع نفسه، كان من الثابت أن أحدهما على أقل تقدير، قد وقع في الخطأ، هذا إن لم يكن الاثنان، حسب ما يبدو، بعيدين =

بالخطأ كل ما لم يكن إلا شبيهاً بالحقيقة(62).

[13] أما بخصوص العلوم الأخرى(63)، لا سيما وهي تستمد مبادئها من الفلسفة(64)، فقد اعتبرت من غير الممكن أن يكون قد أقيم [فيها] أي [بناء] صلب، على أسس هي على تلك الحال من التداعي(65)، ولم يكف الجاه ولا [كفت] المرابيح التي كانت تلوح بها لحملي على تعلمها؛ إذ إنني لم أكن بحاجة، والحمد لله،

= كل البعد عن العلم. إذ لو كانت لأحدهما حجج يقينية جلية لاستطاع عرضها على الآخر بكيفية تؤول إلى اقناعه بها. لذلك، نرى أن كل ما يمثل موضوعاً لما ليس إلا محتملاً من الآراء، لا يمكن، بحال أن يكون ميداناً لاكتساب معرفة تامة. إذ إننا نستطيع دون اعتداد بأنفسنا، أن نأمل القيام بأكثر مما أمكن للآخر أن يقوم به» (أ. ت.، ج 10، ص 363).

(62) يتخذ هذا المبدأ الأساسي في فلسفة المؤلف، وهو مبدأ الشك، أشكالاً مختلفة عبر مؤلفاته. انظر بالخصوص، الجزء 4، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «فقد فكرت أنه من الواجب أن أدأب على عكس ذلك، وأن أنبذ كخطأ مطلق كل ما ألمس فيه أدنى شك...»؛ وكذلك **التأملات**، التأمل 1: «وكل ما يمكن أن يمثل لي منها موضوعاً للشك سيكون كافياً لجعلي أرفضها جميعاً» (أ. ت.، ج 9، ص 14)، و**المبادئ**، الجزء 1، الفقرة [2]: «وسيكون من المفيد جداً أن ننبذ [أشياء] خاطئة كل التي نتخيل فيها أدنى شك...» (أ. ت.، ج 9، ص 25). أما في **البحث عن الحقيقة**، فإن المؤلف لا يتوقف عند هذا المبدأ، بل يمر مباشرة إلى فكرة «هدم البيوت» القائمة لإعادة بنائها، وهي فكرة ستحتل موقعاً هاماً في الجزء 2 من هذا **الحديث**.

(63) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «وأن القانون والطب والعلوم الأخرى توفر الجاه والثروة...». انظر كذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «... كل العلوم الأخرى، التي تتلخص في ثلاثة رئيسية وهي الطب والميكانيكا والأخلاق...» (أ. ت.، ج 9، ص 14).

(64) انظر **المبادئ** (المصدر نفسه): «وهكذا فإن كل الفلسفة بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء وفروعها التي تتفرع عن ذلك الجذع هي كل العلوم الأخرى، التي تتلخص في ثلاثة رئيسية...».

(65) وابتعد هنا تماماً عن ص. الذي لم يقرأ الجملة بل أولها تأويلاً محرفاً: «فقد رأيت أنها لم تستطع إقامة بناء ثابت على أسس واهية»، وذلك لأنه ليست العلوم التي «تقيم» أو لا «تقيم»، بل الذين يشتغلون بها. ثم إن الأمر لا يتعلق بـ «أسس واهية» بصفة نكرة، بل على وجه التحديد بتلك الأسس التي تمثلها الفلسفة، والتي لا يوجد فيها أمر واحد لا يحتمل الجدل وبالتالي الشك...

لأجعل من العلم مهنة[66] لتحسين ثروتي، ورغم أنني لم أتخذ من احتقار المجد مهنة[67]، كما [يفعل] الكلبيون[68]، فإنني لم أكن أعبأ كثيراً بما منه لا ينال إلا بالخداع[69]. وختاماً بخصوص المذاهب الفاسدة[70]، فقد كنت أعتقد أنني على درجة من الدراية بقيمتها تقيني كل تعرض لوعود الخيميائي[71] وتكهنات المنجم[71 مكرر]،

---

(66) انظر نهاية الفقرة [13] من هذا الجزء: «وحيل أو تمويه أي ممن يمتهنون معرفة أكثر مما يعرفون».

(67) كما بالجملة والهامش السابق. والمقصود كما يلاحظه ج. بالرجوع إلى الترجمة اللاتينية، هو الافتعال أو التظاهر بما ليس من الخصال الحقيقية للشخص. ويعتقد ج. أن ديكارت يشير هنا (احتقار المجد) إلى ما قاله ديوجيناس الكلبي (Diogène) للإسكندر العظيم الذي وقف عليه يسأله ما إذا كان يرغب في شيء: «ما أرغب فيه، هو أن تتنحى من مكانك لأنك تحجب عني الشمس».

(68) الكلبيون هم أتباع أنتستان (Antisthène) ومن بعده ديوجيناس، ويذهبون إلى «احتقار التقاليد الاجتماعية، والرأي العام وحتى الأخلاق السائدة عموماً، وذلك في أفعالهم وأقوالهم وآرائهم... وكان الفلاسفة الكلبيون يقابلون بين القانون أو ما اصطلح عليه vomos والطبيعة φῦσιδ التي يدّعون العودة إليها...، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

(69) (à faux titres)، أو بالتزييف والمخادعة.

(70) (Mauvaises doctrines)، وفي ص. «العلوم الباطلة»... ويبدو أن ص. استعمل لفظ «علوم» تجوزاً. والمقصود كما تظهره بقية الجملة هي الخيماء والتنجيم والسحر.

(71) (Alchimiste)، وفي ص. الكيميائي. والخيمياء هي نوع من «الفن» الذي يهتم بتحويل المعادن دون معرفة بالقواعد التي تتحكم في ذلك التحويل. وكانت تعد بالعلاج الشامل أو ضد كل الأمراض وبتحويل المعادن إلى ذهب باستعمال حجر الفلاسفة.

(71 مكرر) انظر إلى مارسان، 29 كانون الثاني/ يناير 1640: «عندما كان هورتنسيوس (Hortensius) بإيطاليا منذ سنوات، أراد أن يطلع على حظه، فنتج عن ذلك أن قال لشابين كانا يرافقانه بهذا البلد أنه سيموت سنة 1639، وأنهما سوف لن يعمرا بعده طويلاً. ولما كان قد توفي خلال هذا الصيف، كما تعلم ذلك، فقد حصلت لهذين الشابين خشية ذهبت بعد بحياة أحدهما، وجعلت الثاني على درجة من الغم والحزن بحيث يبدو وكأنه يبذل كل ما في وسعه كي لا يكذب قول المنجم. وترى بذلك روعة هذا العلم الصالح لقتل أشخاص ربما كانوا قد لا يعرفون سبيلاً إلى المرض لو لم يطلعوا عليه» (أ. ت.، ج 3، ص 15).

ومكر الساحر، وحيل أو تمويه[72] أي من الذين يمتهنون [التظاهر] بعلم أكثر مما يعلمون.

[14] ولذلك، ما كاد يسمح لي العمر بالخروج من التبعية إزاء معلميّ[73]، حتى انصرفت كلياً عن دراسة الآداب. ولعزمي على أن لا أطلب علماً آخر غير الذي يمكن أن يوجد عندي[74] أو في كتاب **العالم** الكبير[75]، فقد أنفقت باقي شبابي في الترحال، وفي رؤية

---

(72) انظر **البحث عن الحقيقة**: «أما في ما يخصني فإني أكثر فضولاً من ذلك، وأود... أن تشرح لي بعض الصعوبات الخاصة التي اعترضتني في العلوم، وخصوصاً في ما يتعلق بصناعة البشر، والأشباح، والأوهام، وعموماً كل التأثيرات العجيبة التي تسند إلى السحر؛ إذ إني أعتبر من المفيد أن نعلمها، لا لاستعمالها، بل لكي لا تباغت عقولنا بأمور ليس لنا بشأنها علم...» (أ. ت.، ج 10، ص 504).

(73) المصدر نفسه: «ولكنه دخل الكون جاهلاً، ولما كانت المعرفة [التي حصل عليها] في السنوات الأولى من حياته لا ترتكز إلا على وهن الحواس وسلطة المعلمين، فإنه يكاد يكون من المحال أن لا يمتلئ خياله بكمية هائلة من الآراء الخاطئة...» (أ. ت.، ج 10، ص 496)، وكذلك: «ورغم أن معلميّ لم يعلموني أي [حقيقة] يقينية، فإني ما دمت قد تعلمت منهم إدراك هذا الأمر، أجد نفسي ملزماً بشكرهم، ولما كانت كل الأشياء التي علموني إياها قابلة للشك، فإن لهم عليّ فضلاً أكثر مما لو كانت كلها مطابقة للعقل، إذ لو كانت كذلك لكنت اكتفيت بترديدها، ولمنعني ذلك من البحث بعناية عن الحقيقة...» (أ. ت.، ج 10، ص 516).

(74) انظر الجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «**إن هدفي لم يمتد قط إلى أبعد من محاولة إصلاح أفكاري الخاصة، والبناء في أرض كلها لي**»؛ وكذلك **التأملات**، التأمل الثالث: «**سأغمض الآن عيني، وأسد أذني، وأحيّد كل حواسي، وسأنتزع من فكري صور الأشياء المجسمة كلها... وسأكتفي هكذا بالحديث مع نفسي، والنظر في داخلي...**» (أ. ت.، ج 9، ص 27)، وانظر أيضاً **البحث عن الحقيقة**: «**وهي أشياء أردت أن أسوقها في هذا المؤلف، كما [أردت] أيضاً أن أكشف عن الثروات الحقيقية التي في أنفسنا، فاتحاً بذلك لكل واحد [من الناس] طريق العثور في ذاته ودون أن يستعير شيئاً من أحد سواه، على كل العلم اللازم لقيادة حياته، واكتساب في مرحلة لاحقة وعن طريق الدراسة، كل المعارف العجيبة التي يستطيع العقل البشري أن يحصّلها**» (أ. ت.، ج 10، ص 496).

(75) انظر نص مونتاني (Montaigne) الذي يورده ج.: «هذا العالم الكبير... أريد أن يكون كتاب تلميذي...» انظر **المحاولات**، الكتاب 1، الفصل 2؛ في: Montaigne, *Essais* = *de Michel Montaigne.*

بلاطات(76) وجيوش، ومعاشرة أناس من ذوي الطبائع المختلفة والمراتب [المتنوعة]، وجمع شتى التجارب، وامتحان نفسي خلال اللقاءات التي كانت تسوقها إلي الصدفة(77)، والتفكر أينما كنت في الأشياء التي كانت تعترض طريقي، بحيث أغنم من ذلك بعض الغنم. إذ كان يبدو لي أنني أستطيع أن أجد من الحقيقة في الاستدلالات التي يقوم بها كل فرد بشأن الأمور التي تهمه(78)، والتي لا بد من أن يعاقب توّا على نتائجها إن هو أخطأ الحكم، أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب(79) في مكتبه، بشأن

= انظر كذلك الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «عزمت على أن أترك هنا كل هذا العالم لخصوماتهم، وأن لا أتحدث إلا عما قد يحدث في عالم جديد...»، والهامش رقم 29 بهذا الصدد، وخصوصاً عبارة «حكاية الخلق».

(76) انظر **البحث عن الحقيقة**، والنص الذي أوردته بالهامش رقم 36 من هذا الجزء، وخصوصاً: «... بإرسالي منذ الحداثة إلى البلاط والعساكر...» (أ. ت.، ج 10، ص 499). وكذلك: «... ثم إن الوقت الذي قضيته فيما مضى في الترحال وفي معاشرة العلماء والتفحص في كل الأشياء الصعبة التي تم اختراعها في كل علم من العلوم، ليؤكد لنا سعة اطلاعك...» (أ. ت.، ج 10، ص 501). انظر كذلك، الجزء 2، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «... وفيما كنت عائداً من [حفل] تتويج الإمبراطور نحو الجيش...».

(77) سقطت هذه الكلمة في ص. من قوله: «وامتحان نفسي...»، ولعل ذلك كان نتيجة إغفال.

(78) انظر الفقرة [1] من هذا الجزء: «بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد... متكافئة بالطبع لدى جميع الناس...». انظر أيضاً إلى بولو، 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1642: «وإني لأولي من الاعتبار لآرائها أكثر مما أولي منه لآراء هؤلاء الدكاترة الذين يتخذون قاعدة للحقيقة من آراء أرسطو عوضاً عن جلاء العقل» (أ. ت.، ج 3، ص 577).

(79) انظر أعلاه النصوص التي جمعتها بالهامش رقم 26 من هذا الجزء، وكذلك النص الذي أوردته من **البحث عن الحقيقة**، بالهامش رقم 36 من هذا الجزء أيضاً»، وخصوصاً: «... بإرسالي منذ الحداثة إلى البلاط والعساكر، لاعتقادهما أن ممارسة الآداب تحد من [قوة] الشجاعة...». انظر كذلك **القواعد**، القاعدة 4: «... وهو أمر تثبته التجربة إذ نحن كثيراً ما نرى أن الذين لم يعتنوا قط بدراسة الآداب يصدرون من الأحكام بشأن الأمور التي تعترض حياتهم، ما هو أكثر متانة ووضوحاً، مما [يصدره] الذين ثابروا دوماً على ارتياد المدارس...» (أ. ت.، ج 10، ص 371).

تخمينات لا أثر لها، ولا نتيجة تحصل له منها سوى بعض الخيلاء الذي يزداد بقدر ما تكون بعيدة عن الإدراك العام(80)، وبقدر ما يبذله من فكر وحيلة لجعلها شبيهة بالحقيقة. وكنت دوماً شديد الرغبة في تعلم التمييز بين الحق(81) والباطل، حتى أنظر بتبصر في أفعالي(82)، وأسير بأمان في هذه الحياة.

[15] ومن المؤكد أنني حين اكتفيت بالنظر في أخلاق الناس، لم أجد فيها ما يطمئنني، ولاحظت فيها من التنوع بقدر ما لاحظته من قبل في آراء الفلاسفة. بحيث إن أعظم فائدة جنيتها منها، هي أنني لما رأيت أشياء كثيرة تقبل وتستحسن من طرف كثير من الشعوب الكبيرة، رغم أنها تبدو لنا [نحن] غريبة جداً ومزرية، تعلمت أن لا أثق بشيء وثوقاً نهائياً من [كل] ما لم أتعلمه إلا من التقليد والعادة(83)؛ وهكذا تخلصت شيئاً فشيئاً من أخطاء كثيرة يمكن أن

(80) انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 60 مكرر في هذا الجزء، وبالخصوص: «... فتجاسروا أيضاً على إثبات أشياء غامضة مجهولة، لم يبلغوها إلا بافتراضات محتملة...».

(81) انظر إلى مارسان، 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1639: «وهكذا فنحن نستطيع أن نشرح شرحاً لفظياً للذين لا يتقنون اللغة، بقولنا إن كلمة الحقيقة هذه تعني في دلالتها الأصلية، اتفاق الفكر والموضوع، ولكن عندما نطلقها على الأشياء التي هي خارج الفكر، فهي لا تعني سوى أن هذه الأشياء يمكن أن تمثل مواضيع لأفكار حقيقية، سواء أتعلق الأمر [بأفكارنا] نحن أم [بأفكار] الإله؛ ولكننا لن نستطيع أن نعطي بذلك تعريفاً منطقياً يساعدنا على معرفة طبيعتها. وأعتقد أن الأمر كذلك بخصوص كثير من الأشياء الأخرى التي هي بسيطة جداً وتعرف معرفة طبيعية، مثال ذلك الأشكال والمقادير، والحركة، والمكان، والزمان... إلخ بحيث عندما نريد تعريف هذه الأشياء فنحن نزيدها غموضاً واستعصاء...» (أ. ت.، ج 2، ص 597).

(82) انظر الجزء 3، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «فحتى لا أبقى متردداً في أعمالي بينما العقل يجبرني على التردد في أحكامي، وحتى لا أعدل عند ذلك عن العيش أسعد عيش أقدر عليه...».

(83) انظر إلى إليزابيث، 18 آب/ أغسطس 1645: «وهو [يعني ساناك] يخطو في الفصل الأول على خطى أولئك الذي يتبعون العادة عوض أن يتبعوا العقل، حيث يقول: =

تخمد نورنا الطبيعي(84) وتجعلنا أقل قدرة على فهم [لغة] العقل. إلا أنني بعد أن قضيت هكذا بعض السنين في الدراسة في كتاب **العالم**(85) وفي السعي إلى الحصول على شيء من التجربة، عزمت يوماً على أن أنظر أيضاً في نفسي(86)، وأن أسخر كل قواي العقلية

= «أما في ما يتعلق بشؤون الحياة، فإننا لا نعتمد الأحكام أبداً، بل نحن نتشبث على الدوام بالمعتقد». ومع ذلك فهو يستحسن أن يتبع المرء نصائح من يعتقد أنهم أكثر الناس حكمة، ولكنه يحبذ أيضاً أن يعتمد المرء على رأيه الخاص للحكم على آرائهم. وأنا على اتفاق معه في ذلك، إذ رغم أن الكثيرين لا يستطيعون العثور بمفردهم على السبيل السوي، فإنه ليست هناك إلا قلة لا تستطيع إدراكه إن تم إرشادها إليه إرشاداً واضحاً من قبل الآخرين. ومهما كان من أمر، فإن المرء ليشعر براحة الضمير، وبأن آراءه في الأخلاق هي أفضل الآراء التي يمكن الحصول عليها، عندما يبتعد عن التقليد الأعمى، ويسعى إلى الحصول على نصائح من هم أقدر منه، وعندما يبذل كل طاقته الفكرية للبحث عما يجب اتباعه» (أ. ت.، ج 4، ص 272).

(84) انظر الهامش رقم 14 من هذا الجزء، وكذلك النص الذي أوردته من القاعدة 1، وبالخصوص: «... بل ليس عليه إلا أن يزيد في-النور الطبيعي الذي يملكه عقله...» (أ. ت.، ج 10، ص 361). انظر كذلك **المبادئ**، الجزء 1، الفقرة [30] حيث نجد هذا التعريف: «وينتج عن ذلك أن ملكة المعرفة التي أعطانا إياها [الإله] والتي نسميها نوراً طبيعياً، لا ترى أبداً شيئاً لا يكون حقيقة من حيث تراه [هي كذلك]، أعني من حيث تعرفه معرفة واضحة متميزة...» (أ. ت.، ج 9، ص 30). انظر إلى مارسان، 16 تشرين الأول/أكتوبر 1639: «أما في ما يخصني، فإني لا أملك قاعدة لحقائقي سوى النور الطبيعي، وهو أمر جد مفيد من حيث إنه لما كان لكل الناس نور طبيعي واحد، فإنه يبدو من الضروري أن تكون لهم مدلولات واحدة... غير أنه يكاد لا يكون هناك واحد [من الناس] يستخدم هذا النور استخداماً جيداً، وذلك ما يجعل بإمكان الكثيرين (مثلاً كل الذين نعرفهم) أن يتفقوا على خطأ واحد، كما أن هناك كثيراً من الأشياء يمكن أن تعرف بالنور الطبيعي، ولكن أحداً لم يفكر فيها أبداً بعد» (أ. ت.، ج 2، ص 597-598).

(85) انظر الهامش رقم 75 من هذا الجزء.

(86) انظر **البحث عن الحقيقة**: «ماذا ستقول إذا عني إن أنا أكدت لك أنه لم تعد لي رغبة في تعلم أي شيء من الأشياء، وأني راض بالمعارف القليلة التي أملكها كما كان ديوجيناس راضياً بدنّه، دون أن أكون في حاجة إلى فلسفته. إذ إن علم جيراني لا يحد من علمي، كما تحد أراضيهم هذا القليل الذي أملكه من الأرض، وإن فكري لينعم بكل المعارف التي تعترضه، بحيث يخال أنه لم يعد هناك من المعارف ما يمكن اكتشافه؛ وهو يتمتع =

للبحث عن الطرق التي علي سلوكها. وذلك في اعتقادي ما جعلني أنجح نجاحاً أكبر مما لو أنني لم أبتعد قط عن بلدي أو عن كتبي.

= براحة مثل التي يتمتع بها ملك بعض البلاد المنزوية المنفصلة عن كل بلاد أخرى، والذي يعتقد لذلك أن لا شيء وراء أراضيه سوى الفلوات القفر والأدغال الخالية» (أ. ت.، ج 10، ص 501).

الجزء الثاني



الجزء الثاني

[1] كنت إذ ذاك بألمانيا، حيث دعتني الحروب التي لم تنته هناك بعد[1]؛ وفيما كنت عائداً من [حفل] تتويج الإمبراطور[2] نحو الجيش، استوقفني مستهل الشتاء[3] في أحد المعسكرات الذي لم أجد فيه من الحديث ما يشغلني؛ ولما كنت لحسن الحظ بعيداً عن كل الأشغال والأهواء التي [يمكن أن] تزعجني، فقد كنت أمكث طول النهار وحيداً في غرفة دافئة أنظر في أفكاري. وكانت إحدى أوائلها أنني أميل إلى الاعتقاد[4] بأنه كثيراً ما تكون الأعمال المؤلفة

---

(1) انظر الجزء 1، الفقرة [14] من هذا الكتاب: «... فقد انفقت باقي شبابي في الترحال...»، وكذلك الهامش رقم 76 بهذا الصدد.

(2) انظر أيضاً الجزء 1، الفقرة [14] من هذا الكتاب: «وفي رؤية بلاطات وجيوش ومعاشرة أناس من ذوي الطبائع المختلفة...»؛ وكل ذلك إنما هو طلب العلم في «كتاب **العالم** الكبير».

(3) يبدو أن هذا الشتاء هو الذي تتحدث عنه **الأولمبيات**، وتضع فيه الليلة التاريخية، أي ليلة العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 1619، التي يعتقد أنها حددت مصيره من خلال الأحلام التي رآها وأولها بنفسه على أن القدر يحتم عليه العمل طوال حياته على توحيد العلوم وتجديدها. (انظر ر. ل. التي تورد رواية بايّي (Baillet) لهذ الأحلام، ص 206 وكذلك أ. ت.، ج 10، ص 179 ومابعدها).

(4) وقد فضل ص. الإفصاح حيث قرأ: «وكان أول ما لاحظته من هذه الأفكار أن الأعمال...».

من أجزاء عديدة، والناجمة عن أيدي صناع مختلفين أقل اكتمالاً من التي عمل فيها [صانع] واحد[5]. وهكذا[6] فنحن نرى أن البناءات التي بدأها وأتمها مهندس واحد، غالباً ما تكون أكثر حسناً وأجمل ترتيباً من التي حاول الكثيرون ترميمها[7]، مستعملين لذلك بعض الجدران القديمة التي قد كانت بنيت لأغراض أخرى. وكذلك هذه

---

(5) يتساءل ج. حول ما إذا كانت هذه الفكرة هي الأولى التي ظهرت لديكارت ليلة العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر، أم هي ظهرت له بعد ذلك. غير أن النص لا يقول إنها الأولى، بل إنها «إحدى الأوائل»، أي إنها تحتلّ مرتبة أولى دون أن تكون الوحيدة. وبالنتيجة، يمكننا القول بأنها إحدى «المبادئ» التي يرتكز عليها الفكر الديكارتي. وتظهر أهميتها خاصة من حيث إنها ليست حقيقة علمية أو فلسفية عثر عليها البحث، أو أفضى إليها الاستدلال، بل هي مبدأ «أيديولوجي» عام يوجه الفكر في بحثه، ويتلخص في اعتبار الواحد متفوقاً على الجماعة، والوحدة متفوقة على التعدد. انظر مثلاً، إلى إليزابيث، 15 أيلول/ سبتمبر 1645: «وينبغي أن نفضل دائماً مصلحة الكل الذي ننتمي إليه على مصلحتنا الشخصية؛ ولكن يجب أن يتم ذلك باتزان [ومن دون مغالاة]، إذ قد يكون من الخطأ أن يتعرض [المرء] إلى غمّ كبير بغية توفير خير طفيف لأوليائه أو لبلده؛ وإذا كان لشخص واحد من القيمة ما يفوق مدينته بأسرها، فإنه لن يكون على صواب إن أراد أن يهلك كي ينقذها...» (أ. ت.، ج 4، ص 293).

(6) نجد في ما يلي تعداداً للأمثلة الخاضعة والمؤيدة لهذا المبدأ، وهي ستة: 1) البناءات: «فنحن نرى البناءات...»، 2) المدن: «هذه المدن القديمة...»، 3) القوانين: «وكذلك تخيلت أن الشعوب...»، 4) الدين المنزل: «كما أنه من المؤكد أن حال الدين...»، 5) العلوم وتكونها: «وكذلك فقد رأيت أن العلوم الموجودة في الكتب...»، 6) سلوك الإنسان وقضية الطفولة: «نظراً لكوننا كنا كلنا أطفالاً...». هذا وقد أهمل ج. وعلى إثره ص. عنصر الدين من هذا التعداد، دون سبب ظاهر.

(7) انظر **القواعد**، القاعدة 10، والنص الذي أوردته بالهامش رقم 53 بالجزء 1 من هذا الكتاب، وخصوصاً: «... أقل الفنون أهمية وأكثرها بساطة، [أعني] خاصة تلك التي يسيطر فيها النظام أكثر من غيرها، مثل فنون الصناع الذين يصنعون الأقمشة والأرائك، أو فنون النساء اللاتي يشتغلن بالتطريز... وكل العمليات التي لها علاقة بالحساب...» (أ. ت.، ج 10، ص 404). انظر كذلك **البحث عن الحقيقة**: «... إذ إني لا أريد أن أكون من هؤلاء الصناع الصغار الذين لا يشتغلون إلا بترميم أعمال قديمة، لأنهم لا يلمسون في أنفسهم قدرة على ابتكار أعمال جديدة» (أ. ت.، ج 10، ص 509).

المدن القديمة التي لم تكن في البداية إلا قرى [ثم] أصبحت بمرور الزمن مدناً كبيرة[8]، فهي مضطربة الرسم عادة، إذا قورنت بتلك الساحات المنظمة التي يرسمها أحد المهندسين بحرية على [بعض] السهول. وعلى الرغم من أننا إذا تأملنا في كل بناية من بناياتها على حدة، وجدناها لا تقل فناً عن غيرها من [بنايات المدن] الأخرى أو تزيد، فهي تبدو وكأنها قد رتبت عن طريق الصدفة، لا بإرادة بعض الناس العقلاء، إذا انتبهنا إلى كيفية ترتيبها، فهنا [بناية] صغيرة وهناك [بناية] كبيرة، وإلى الكيفية التي بها جعلت الطرق معوجة وغير متساوية[9]. وإذا اعتبرنا أنه مع ذلك، وجد على الدوام موظفون ساهرون على العناية ببناءات الخواص لجعلها متماشية مع الترتيب العام، تبين لنا أنه من الصعب [على المرء] أن ينجز أشياء تامة إذا كان لا يشتغل إلا على أعمال الآخر[10]. وكذلك تخيلت أن الشعوب التي كانت في الماضي نصف متوحشة، ولم تتحضر إلا شيئاً فشيئاً،

---

(8) يستعمل ديكارت لفظ (citées) ثم كلمة (villes) وقد يكون في ذلك إشارة إلى المدن اليونانية «القديمة»، ثم إلى المدينة الكبيرة التي تضخمت دون نظام خلال العصر الوسيط.

(9) الاضطراب الذي يسود المعارف المحصلة دون نظام، هو ذاته الذي يعم أعمال البشر، وجميع إنجازاتهم. انظر **القواعد**، القاعدة 4، النص الذي أوردته بالجزء 1، الهامش رقم 6: « إن الآدميين لخاضعون إلى نوع من الفضول الأعمى الذي يجعلهم يسوقون عقولهم باستمرار على دروب مجهولة، دون أن يكون ذلك من أجل هدف معين... فعلى هذا النحو يعمل كل الكيميائيين تقريباً، ومعظم الهندسيين...» (أ. ت.، ج 10، ص 371)، وكذلك يعمل أيضاً البناؤون الذين يبنون المنازل بالنظر إلى كل واحد فقط، دون الاهتمام بالكلّ، ولذلك فإنّ إرادة «إعادة البناء» ستسود في آن واحد وعلى حدّ السواء، ميدان النظر وميدان العمل...

(10) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وذلك ما يجعلني أعتقد أنه من المستحسن أن أضيف إليه مقدمة تشرح لهم [للقراء] موضوع الكتاب، والغرض الذي كنت أقصده من كتابته، والفائدة التي يمكن استخلاصها منه. ولكن رغم أنه من واجبي وضع مثل تلك المقدمة، لأني من المفروض أن أكون أعلم من سواي بهذه الأشياء...» (أ. ت.، ج 9، ص 1).

لم تضع قوانينها إلا بقدر ما كان يرغمها على ذلك الانزعاج الذي [تتسبب فيه] الجرائم والخصومات؛ وهي [لذلك] لم تكن كثيرة التمدن كما كانت [الشعوب] التي اتبعت، منذ بداية تجمعها، دساتير بعض المشرعين الحكماء(11). كما أنه من المؤكد أن حال الدين الحقيقي الذي وضع الإله وحده تعاليمه(12) لا بد من أن تفوق ترتيباً كل التعاليم الأخرى إلى حد لا يدع مجالاً للمقارنة. ولكي [نعود] إلى الحديث في شؤون البشر، فإنني أعتقد أن [مدينة] إسبارطة، إن كانت في الماضي مزدهرة جداً، فلم يكن ذلك بسبب استقامة كل قانون من قوانينها(13) بصفة خاصة، إذ إن كثيراً منها كانت غريبة جداً، وحتى مضادة للأخلاق السمحة(14)، بل لأنها وضعت من

(11) انظر الجزء 4، الهامش رقم 76 من هذا الكتاب؛ والجزء 5، الهامشين رقم 11 و12، نص الرسالة إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630، وخصوصاً: «أن الإله هو الذي وضع قوانينه في الطبيعة، مثلما يضع أحد الملوك قوانيناً في مملكته... وهي كلّها فطرية في أذهاننا، مثلما يطبع الملك قوانينه في قلوب رعيته، لو كان قادراً على ذلك...» (أ. ت.، ج 1، ص 145).

(12) انظر إلى مارسان، 21 نيسان/ أبريل 1941: «... أما الذين يقولون باستمرار أن الإله يخادع المنافقين، وأنه يستطيع كذلك أن يخادعنا باستمرار، فإنهم يتعارضون بذلك مع أسس الإيمان ومع كل عقيدتنا، وهي أن الإله منزه عن الكذب؛ وهو أمر يتكرر في كثير من المواضع... بحيث أجد من الغريب أن يقول بعض رجال اللاهوت عكس ذلك، ويجب أن يعدلوا عن طلب أي يقين، إن لم يضعوا إحدى أولياتهم أن الإله لا يستطيع أن يخادعنا...» (أ. ت.، ج 3، ص 359-360). انظر كذلك، الجزء 1، الهامش رقم 40 من هذا الكتاب، الى مارسان، آذار/ مارس 1642: «وإني لم أقل شيئاً بخصوص معرفة الإله لا يقوله أيضاً رجال اللاهوت...» (أ. ت.، ج 3، ص 544).

(13) انظر الفقرة [6] من هذا الجزء: «ومثلما توفر كثرة القوانين في أغلب الأحيان أعذاراً للرذيلة، بحيث تكون الدولة أكثر تنظيماً بقدر ما تكون قوانينها قليلة...».

(14) كترك الأطفال الحاملين لعاهات جسمية يموتون جوعاً فوق جبل طايجات (Taygète)، أو تكريم الأطفال الذين يسرقون الطعام دون أن يلقى عليهم القبض، أو التشجيع على التجسس، أو السماح بالزواج الجماعي...

طرف شخص واحد[15]، فجاءت ترمي كلها إلى هدف واحد. وكذلك رأيت أن العلوم [المدونة] في الكتب، أو على الأقل، تلك التي لا [تقدم] إلا حججاً احتمالية، والتي لا براهين لها البتة، نظراً إلى أنها ألفت ثم تضخمت شيئاً فشيئاً بآراء أناس مختلفين[16]، فهي لا تقترب من الحقيقة بقدر ما [تقترب منها] الاستدلالات البسيطة التي يستطيع أن يقوم بها بالفطرة رجل عاقل بشأن الأشياء التي تعرض له[17]. وكذلك فقد رأيت أنه نظراً إلى كوننا كنا كلنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً[18]، ولأننا كنا مسيرين خلال فترة طويلة من طرف

---

(15) وهو ليكورج (Lycurgue)، مشرع أسطوري، يعتقد أنه هو الذي أعطى لإسبارطة دستورها وقوانينها في بداية القرن التاسع قبل المسيح.

(16) انظر الجزء 1، الهامش رقم 61، النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 2، وبالخصوص: «... أن كل ما يمثل موضوعاً لما ليس إلا محتملاً من الآراء، لا يمكن بحال أن يكون ميداناً لاكتساب معرفة تامة...» (أ. ت.، ج 10، ص 363)، وكذلك أيضاً (نهاية القاعدة 2): «ومع ذلك فليس يجب أن نعجب لكون كثير من العقول تتعاطى بصفة تلقائية دراسات أخرى [غير الهندسة والحساب] أو تهتم بالفلسفة: إذ يرجع ذلك إلى أن الناس يتجاسرون بكل حرية على قول أشياء احتمالية في مسائل غامضة أكثر [مما يستطيعون قوله] في المسائل الجليلة، وإنّ تقديم افتراضات بشأن مختلف المسائل لهو أكثر يسراً بكثير من بلوغ الحقيقة في مسألة واحدة مهما كانت بسيطة...» (أ. ت.، ج 10، ص 365).

(17) انظر الجزء 1، الفقرة [14] من هذا الكتاب: «إذ كان يبدو لي أنني أستطيع أن أجد من الحقيقة في الاستدلالات التي يقوم بها كل فرد بشأن الأمور التي تهمه، والتي لا بد من أن يعاقب تواً على نتائجها إن هو أخطأ الحكم، أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب في مكتبه...».

(18) انظر **التأملات**، التأمل الأول: «لقد لاحظت منذ زمان أنني تلقيت منذ السنوات الأولى [من حياتي] عدداً من الآراء الخاطئة على أنها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ في مثل هذه الحال من عدم الثبات، لم يكن إلا خاطئاً وغير يقيني...» (أ. ت.، ج 9، ص 11)، انظر أيضاً **المبادئ**، الجزء 1، الفقرة [1]: «لما كنا أطفالاً قبل أن نصبح رجالاً، وحكمنا بشأن الأشياء التي عرفناها بالحس أحكاماً حسنة أحياناً، سيئة أحياناً أخرى، وذلك لأننا لم نكن بعد قد تمكنا من استعمال عقولنا استعمالاً تاماً، فإن كثيراً من هذه الأحكام، وهي على مثل ذلك الحال من التسرع تمنعنا من بلوغ معرفة الحقيقة...» (أ. ت.، =

أهوائنا ومربينا[19]، وقد كانوا في أغلب الأحيان متضادين، ولم يدلّنا

= ج 9، ص 25)، وكذلك **البحث عن الحقيقة**، النص الذي أوردته بالجزء 1، الهامش رقم 35، والذي يتواصل على هذا النحو: «غير أنه دخل العالم جاهلاً، ولما كانت المعرفة [التي حصل عليها] خلال طفولته لا ترتكز إلا على وهن حواسه وثقته بمربيه، فإنه يكاد يكون من المحال أن لا يمتلئ خياله بعدد وافر من الأفكار الخاطئة، قبل أن يأخذ العقل لديه بزمام الأمور...» (أ. ت.، ج 10، ص 495)، انظر أيضاً المحاورة مع بورمان: «... إذ يكون الروح منغمساً في الجسم خلال [مرحلة] الطفولة بحيث لا يكون له من الأفكار سوى تلك التي يستخلصها من تأثير الجسم [عليه]... وهكذا فإن الناس عندما يكونون نياماً لا يفكرون في شيء آخر [سوى ما يحدث خلال النوم]. كذلك، فإن الروح في مرحلة [الطفولة] يكون منغمساً في الجسم إلى حد أنه لا يفكر في شيء آخر سوى ما هو من الجسم. إن الجسم الذي يشوش أفكار الروح باستمرار، إنما يشوشها بالخصوص خلال الطفولة. وإذا كان الروح لا يتذكر الأفكار التي كانت له خلال تلك الفترة، فإنما يعود ذلك إلى أنها لم تترك أي آثار مطبوعة في الدماغ، وهكذا فنحن قد فكرنا بالأمس في كثير من الأشياء التي لم نعد نتذكر منها شيئاً. إن الروح لا يستطيع أن يكون من دون أفكار؛ فهو يستطيع أن يكون من دون هذه الفكرة أو تلك، ولكنه لا يستطيع أن يكون من دون أفكار بتاتاً، مثلما أن الجسم لا يستطيع أن يكون لحظة واحدة من دون الامتداد» (أ. ت.، ج 5، ص 150).

(19) انظر **البحث عن الحقيقة**: «ويبدو لي أنه بإمكاننا أن نفهم كل ذلك فهماً واضحاً إذا قارنا خيال الأطفال بمنضدة الرسامين التي ينبغي أن توضع عليها فكرنا كلها، وهي بمثابة صور منسوخة عن الأشياء في إحجامها الطبيعية. [ويمكن أن نشبه] الحواس، والميل، والمربين، والذهن برسامين مختلفين يمكن أن يعملوا [بالتوالي] على هذا الانجاز؛ بحيث ينطلق في العمل من هم أقل مقدرة من سواهم، أعني حواس ناقصة، وغريزة عمياء، ومرضعات وقحات. أما أقدرهم فيشتغل في النهاية، وهو الذهن؛ ثم [إنّه لا يشرع في الاشتغال] إلا بعد قضاء سنوات عديدة في التمرن، وفي الانقياد لمثال المعلمين، قبل أن يجرأ على محاولة إصلاح أي خطأ من أخطائهم. ويمثل ذلك في نظري، أحد الأسباب الرئيسية التي تجعلنا نجد صعوبة كبيرة في المعرفة: إذ إن حواسنا لا ترى شيئاً وراء ما هو مبتذل متداول؛ أما ميلنا الطبيعي فهو فاسد تماماً؛ وأما المربين، فرغم أنه قد يوجد منهم دون شك من هم على درجة عليا من المقدرة، إلا أن ذلك لا يمنعهم [عادة] من إرغامنا على تصديق حججهم، قبل أن يكون العقل قد تفحصها، وهو الذي تعود إليه وحده مهمة إنهاء ذلك الإنجاز. غير أنه مثل رسام جيد تم تشغيله لوضع الألوان الأخيرة على لوحة سيئة انطلق في العمل عليها رسامون مبتدئون، فهو مهما أبدع في استعمال قواعد فنه لإصلاحها من هنا أو من هناك، ولإضافة إليها كل ما ينقصها، لن يستطيع أن يجعل منها إنجازاً تاماً، أو أن يأتي فيها على كبريات النقائص...» (أ. ت.، ج 10، ص 507-508).

دائماً في ما يبدو أي منهم إلى ما هو أصلح، فمن شبه المحال أن يكون لأحكامنا من الصفاء والمتانة ما كان يكون لها لو أننا تمتعنا منذ الولادة باستعمال تام لعقولنا ولم نسس قط إلا من طرفها[20].

[2] ومن المؤكد أننا لا نرى [الناس] يهدمون كل بيوت مدينة لمجرد[21] إعادة بنائها على نحو مخالف، وجعل طرقها أكثر جمالاً، بل نحن نرى الكثيرين يهدمون منازلهم لتجديد بنائها، وربما أجبروا أحياناً على ذلك عندما تأذن بالانهيار، وعندما تكون غير ثابتة الأسس[22]. وعلى ذلك المنوال، رأيت أنه من غير الممكن[23] أن يضع أحد الأفراد[24] [لنفسه] مشروعاً لإصلاح دولة بتغيير كل ما فيها

(20) انظر الجزء 1، الهامش رقم 35، النص الذي أوردته من **البحث عن الحقيقة**، وبالخصوص: «بحيث يخصص أهم جزء منها للقيام بالأعمال الصالحة، التي ليس له من دليل إليها سوى عقله إن هو لم يتخذ له مرشداً سواه».

(21) سقط هذا التخصيص في ص.، ولعله مجرد إغفال. انظر أعلاه، الفقرة [1] من هذا الجزء: «وكذلك هذه المدن القديمة التي لم تكن في البداية إلا قرى...».

(22) انظر **البحث عن الحقيقة**: «... وسأكون مغتبطاً لو أنكم برهنتم لي على عدد من القضايا التي هي شهيرة جداً بحيث لا يجهلها أحد، مثل التي تخص الإله، والنفس العاقلة، والفضيلة، والجزاء: وهي [قضايا] أشبهها بهذه البيوت القديمة التي يعترف كل الناس بشرفها الكبير، رغم أن كل ألقاب مجدها قد تكون دفنت في خراب القدم...» (أ. ت.، ج 10، ص 503-504)؛ وكذلك: «... ينبغي أن تنتبهوا هنا إلى ما سأقوله... حتى أتمكن بادئ ذي بدء من قلب كل المعرفة المكتسبة إلى حد الآن... وإني لأعتبرها بمثابة بعض المنازل التي أسيء بناؤها، والتي ليست لها أسس ثابتة. ولست أعرف من وسيلة لعلاجها أحسن من إلقائها على الأرض تماماً، وبناء أخرى جديدة مكانها...» (أ. ت.، ج 10، ص 509). (ويتواصل النص مباشرة بالمقطع الذي أوردته أعلاه، بالهامش رقم 7 من هذا الجزء: «إذ إني لا أريد أن أكون...).

(23) (Il n'y aurait véritablement point d'apparence)، وهي عبارة لم تعد مستعملة، وتعني في اللسان القديم: من غير المعقول، أو من غير المستحسن عقلياً، أو من غير اللائق.

(24) انظر الجزء 6، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «إذ عندما يتعلق الأمر بالأخلاق، فإن كلا يسهب في [الدفاع عن] اتجاهه، بحيث لو سمح لغير الذين جعلهم الإله أسياداً على =

من الأسس، وقلبه قلباً حتى يقومه[25]؛ أو حتى لإصلاح كل العلوم[26] أو نظام تدريسها السائد بالمدارس[27]؛ ولكن بخصوص

= شعوبه، أو الذين خصهم بما يكفي من النعمة والتفاني ليكونوا أنبياء، بأن يغيروا منها شيئاً، لكان بالإمكان أن يوجد من المصلحين بقدر ما يوجد من الأفراد...».

(25) انظر إلى إليزابيث، حزيران/ يونيو وتموز/ يوليو 1648: «... لقد وجدت نفسي هنا في ظروف ليس باستطاعة كل التبصر البشري أن يتوقعها. إذ إن مجلس النواب يلتئم كل يوم مع المجالس السلطوية الأخرى، كي ينظر في بعض التراتيب التي يعتقدون من الضروري إدخالها على الشؤون المالية [لفرنسا]، وكل ذلك يحدث بإذن من الملكة... ويقال إنهم يسعون للعثور على ما يكفي من المال لمواصلة الحرب، وتمويل جيوش ضخمة، دون أن يعرضهم ذلك إلى أن يدوسوا الشعب؛ وإذا اتبعوا هذا السبيل، فإني لا أشك في أنهم سيبلغون بذلك نهاية الحرب، وإقامة سلام عام. ولكن في انتظار حصول ذلك، فإني كنت أفعل فعلاً حسناً، لو أني بقيت بالبلد الذي ينعم بعد بالسلام...» (أ. ت.، ج 5، ص 118)،

وإلى إليزابيث، تشرين الأول/ أكتوبر 1648: «فلو أراد سموكم أن يجعلكم تقارنون وضعكم بوضع الأميرات الأخريات بأوروبا، فإنكم ستجدون في ذلك من الاختلاف كما بين الذين يوجدون بالميناء، حيث يستريحون، والذين يوجدون وسط البحر يصارعون الأمواج والعواصف. وعندما يكون المرء قد ألقي بالميناء على إثر الغرق [وتحطيم المركبة]، فليس ينبغي أن ينقص ذلك من ابتهاجه [بالنجاة]، عما كان يمكن أن يشعر به لو أنه نجا بطرق أخرى. إن الأحداث الأليمة التي تعرض للأشخاص الذين هم منهمكون في الفعل والممارسة، والذين ترتبط كل سعادتهم بالغير، لتنفذ إلى أعماق قلوبهم...» (أ. ت.، ج 5، ص 232-233).

(26) (Corps des sciences)، وقد قرأ ص. «مجموعة العلوم». وقد فضلت «كل العلوم» بمعنى «كل لا يتجزأ»، وذلك لأن كلمة (Corps) تعني «مجموعة طبيعية من الظواهر المتضامنة» انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم؛ وتقابلها في العربية كلمة جسم أو بدن. انظر بخصوص المعنى، النص الذي أوردته في الجزء 1، بالهامش رقم 64 من هذا الكتاب، ومن **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وهكذا فإن كل الفلسفة بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء...» (أ. ت.، ج 9، ص 14). انظر أيضاً، الجزء 1، الهامش رقم 14 من الكتاب، النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 1: «ينبغي إذاً أن نقتنع بأن كل العلوم مرتبطة ببعضها ارتباطاً يجعل حفظها كلها مجتمعة أيسر من عزل أحدها عن الأخريات...» (أ. ت.، ج 10، ص 361).

(27) تظهر هنا ثلاثة ميادين متوازية متناسبة، وهي ميدان الممارسة العملية: بناء المدن وإعادة بنائها بالهندسة، وميدان الممارسة السياسية: تنظيم المجتمعات وإصلاحها بالعمل السياسي، وميدان الممارسة النظرية: نظام المعارف وتحويره بالفكر، ويبدو أن المحور الأساسي المشترك لكل هذه الميادين، هو محور النظام.

كل الآراء التي تلقيتها إلى ذلك الحين في اعتقادي، فإن أفضل ما كنت أستطيعه بشأنها هو السعي إلى انتزاعها[28] دفعة واحدة منه، كي أضع مكانها ما هو أفضل منها، أو [أستعيدها] بذاتها عندما أكون قد صقلتها بالعقل[29]. واعتقدت راسخاً أنني سأنجح بذلك في توجيه حياتي توجيهاً أفضل مما لو أنني لم أبن إلا على أسس قديمة، ولم أستند إلا إلى المبادئ التي تركت نفسي تقتنع بها في شبابي[30]،

---

(28) انظر **التأملات**، التأمل الأوّل، النص الذي أوردته بالهامش رقم 18 من هذا الجزء، والذي يتواصل: «بحيث كان علي أن أسعى بجد مرة في حياتي إلى انتزاع كل الآراء التي تلقيتها إلى ذلك الحد في اعتقادي، وأن أبدأ من جديد تماماً ومن الأسس، إن كنت أريد إقامة شيء ثابت مستقر في العلوم...» (أ. ت.، ج 9، ص 11). وكذلك **البحث عن الحقيقة**، النص الذي أوردته بالهامش رقم 19 من هذا الجزء، والذي يتواصل على هذا النحو: «إن تشبيهكم ليكشف بوضوح أول عائق يعوقنا [عن معرفة الحقيقة]، غير أنكم لا تضيفون الوسيلة التي ينبغي استخدامها للتخلص منه. وهي أنه لما كان هذا الرسام يستطيع، في ما يبدو لي، أن ينجح أكثر لو أنه أعاد هذه اللوحة من بدايتها، بعد أن يكون قد قام بتمرير إسفنجة عليها لمسح كل الخطوط التي وجدها بها، عوض أن يضيع وقته في تصحيحها: كذلك ينبغي على كل شخص، عندما يبلغ فترة معينة تسمى سن المعرفة، أن يتخذ عزماً نهائياً بانتزاعه من مخيلته كل الفكر الناقصة التي ارتسمت عليها إلى ذلك الحين، وأن يبدأ بجد في تحصيل [أخرى] جديدة تماماً...» (أ. ت.، ج 10، ص 508).

(29) (Ajustées au niveau de la raison)، وفي ص. الذي يتبع تأويل ج. «قد سويتها بميزان العقل»، ويضيف ج. في تعقيبه: «كما يقيس البناء الحائط بخيط الميزان عند بنائه». والمقصود هو فحص الآراء وقيسها بمقياس العقل. انظر الجزء 4، الهامش رقم 40 من هذا الكتاب، وخاصة، ما يقوله راجيوس (Regius): «أن الذي يريد أن يبني بناية يتخذ لذلك مسطرة وهي مقدار معروف بذاته يستعمل لقيس كل المقادير المجهولة الأخرى، كذلك فقد عمل [ديكارت]، هو أيضاً، قبل أن يشرع في بناء البناية الفلسفية المتمثلة في معرفة الحقيقة على إيجاد حقيقة معروفة بذاتها، استعملها بعد ذلك قاعدة لقيس كل الحقائق الأخرى غير المعروفة...»، وكذلك: «فهو لا يستعمل البناية لقيس المسطرة، بل على عكس ذلك، يستعمل المسطرة بحكمة بالغة لقيس البناية...».

(30) انظر الجزء 1، الهامش رقم 83 من هذا الكتاب، النص الذي أوردته من الرسالة إلى إليزابيث، 18 آب/ أغسطس 1645، وبالخصوص «إذ رغم أن الكثيرين لا يستطيعون العثور بمفردهم على السبيل السوي، فإنه ليست هناك أيضاً إلا قلة لا تستطيع إدراكه إن تم إرشادها إليه إرشاداً واضحاً من الآخرين. ومهما كان من أمر فإن المرء ليشعر براحة الضمير، =

دون أن أنظر البتة في ما إذا كانت صحيحة. إذ إنني رغم ما لاحظته في ذلك من صعوبات جمة، فإنها لم تكن بتاتاً من دون حل، ولا هي شبيهة بالتي توجد في إصلاح أبسط الأشياء التي تهم العموم[30 مكرر]. إن هذه الأوزار[31] يصعب جداً رفعها بعد انهيارها، و[يصعب] حتى شدها بعد اهتزازها، ولا يمكن أن يكون سقوطها إلا عنيفاً. وبخصوص نقائصها إن كانت لها [نقائض]، وما تشعبها إلا دليل على احتمال الكثير منها لها، فإن الاستعمال قد أنقص دون شك كثيراً من حدتها، بل جعل [الناس] يبتعدون عن الكثير منها، أو يقومونه دون أن يشعروا، وبكيفية أفضل مما لو أنهم طلبوا ذلك عن روية[32]. وأخيراً فإن تحملها يكاد يكون دائماً أيسر من تغييرها: مثل المسالك الكبرى التي تلتوي بين الجبال والتي تزداد سهولة والتقاء

= وبأن آراءه في الأخلاق هي أفضل الآراء التي يمكن الحصول عليها، عندما يبتعد عن التقليد الأعمى...» (أ. ت.، ج 4، ص 272).

(30 مكرر) انظر إلى إليزابيث، أيلول/ سبتمبر 1646: «... في حين أنه يبدو لي من الضروري لإنارة أمير جيّد، لم يرتق إلى العرش إلا منذ زمن قصير، مدّه بحِكم مخالفة تماماً [للتي يقدمها مكيافلي [(Machiavel)]، وافتراض أن الوسائل التي اعتمدها هي وسائل مشروعة، مثلما أعتقد أنها كذلك فعلاً كلها، عندما يحكم الأمراء الذين يباشرونها أنها كذلك، إذ إن للعدل بين الأمراء حدوداً مخالفة للتي له بين الأفراد، ويبدو أن الإله في الحالات المشابهة لهذه، يمنح الحق للذي يمنحه القوة...» (أ. ت.، ج 4، ص 487).

(31) (Grands corps)، وفي ص. «الأجسام الكبيرة» ويورد ج. نصاً لمونتاني في المعنى نفسه، ويحتوي على بعض الألفاظ الواردة في هذه الجملة، ومفاده أن هذه الأجرام أو الأثقال قائمة بمحض قوتها وثقلها وقدمها، كالبنيان القديم الذي جردته الأيام من قشوره وبعض قواعده، ولكنه مع ذلك بقي قائماً يتحدى الزمن، وكأن وجوده في الماضي يمثل سبباً لاستمرار وجوده في المستقبل، انظر الكتاب 3، الباب 9، من:

Montaigne, *Essais de Michel Montaigne*. (Paris: Didot, 1848).

(32) انظر إلى إليزابيث، 15 أيلول/ سبتمبر 1645: «وبهذا المعنى فإن المدرسيين على صواب عندما يقولون إن الفضائل تتكون بالعادة، إذ إننا لا نقصر بتاتاً بسبب نقص نظري في معرفة ما ينبغي علينا فعله، بل بسبب نقص في إنجازه على صعيد الممارسة، أعني [بسبب] نقص في تعودنا تعوداً ثابتاً على الإيمان به...» (أ. ت.، ج 4، ص 296).

بقدر ما يقع التردد عليها، إلى أن يصبح سلوكها أيسر [على المرء] من أن يحاول المشي [في اتجاه] أكثر استقامة [متعرّضاً] إلى الصعود فوق الصخور والنزول إلى قاع المهاوي.

[3] ولذلك، فإني لا أستطيع بتاتاً أن أستحسن هذه الأمزجة المبلبلة الحيرى التي رغم أنها ليست مدعوة بحكم مولدها[32 مكرر] ولا بحكم مقامها[33] إلى إدارة الشؤون العمومية، لا تتورع عن أن تقدم باستمرار بعض الأفكار الجديدة لإصلاحها[34]. ولو رأيت في هذا

(32 مكرر) انظر إلى إليزابيث، 6 حزيران/ يونيو 1647: «لقد كتبت إلى هذا الصديق الذي هو مبعوث [فرنسا] بالسويد، رداً على رسالة حدثني فيها عنها [ملكة السويد]، إنني لا أجد غريباً ما قاله عنها، لأن الشرف الذي كان لي بمعرفة سموكم قد علمني إلى أي مدى يستطيع الأشخاص الذين ولدوا مولداً حسناً [أو ذوي النسب الشريف] أن يفوقوا بقية الناس...»، وانظر كذلك **المبادئ**، الإهداء: «إن أهم ثمرة جنيتها من المؤلفات التي سبق أن نشرتها، لتتمثل في الشرف الذي كان لي أن أصبحت معروفاً لدى سموكم، وبأن استطعت أن أتحدث إليكم أحياناً، وهو شرف سمح لي بأن ألاحظ في سموكم من الخصال الفاضلة النادرة، ما يجعلني أعتقد، أنني أقدم عملاً صالحاً للجمهور إن أنا عرضت تلك الخصال نموذجاً للأجيال تتبعه وتحذو حذوه...» (أ. ت.، ج 9، ص 21).

(33) انظر إلى إليزابيث، أيلول/ سبتمبر 1646: «... ثم إني لا أشاطر رأي هذا المؤلف عندما يقول في مقدمته: «أنه لما كان من الضروري أن ينزل المرء إلى السهل كي يستطيع أن يبصر بوضوح أشكال الجبال إن هو أراد رسمها بالقلم، كذلك فإنه من الضروري أن يحتل الشخص وضعاً عادياً [في المجتمع، أي أن لا يكون رجل دولة] حتى يعرف معرفة جيدة واجب الأمير». وذلك لأن القلم لا يرسم إلا الأشياء التي ترى عن بعد، في حين أن الأغراض الرئيسية [الكامنة وراء] أفعال الأمراء، كثيراً ما تتمثل في ظروف خاصة إلى حد لا يمكن معه [للمرء] تصورها إن لم يكن أميراً بذاته، أو إن لم يكن قد شاطر أسرار الأمراء طويلاً...» (أ. ت.، ج 4، ص 492).

(34) انظر إلى إليزابيث، تشرين الأول/ أكتوبر 1645: «إني لأعترف بأنه من الصعب أن نعلم إلى أي مدى يأمرنا العقل بالاهتمام بشؤون العموم، غير أنه من الواجب أيضاً أن نكون على جانب وافر من الدقة في هذا الموضوع: [ذلك أنه] يكفي [للمرء] بأن يرضي ضميره حتى يستطيع أن يلبي كثيراً من ميولاته بهذا الشأن. إذ إن الإله قد أرسى نظام الأشياء على نحو، وجمع الناس داخل مجتمع هو على حد من الالتحام، بحيث إنه حتى إذا أرجع كل فرد جميع الأمور لصالحه، ولم يول أي اهتمام لغيره، فإن ذلك لن يمنع أن تكون كل أعماله =

الكتاب أقل شيء يمكن أن يبعث على الظن بأنني على مثل ذلك الجنون[35]، لتأسفت شديد الأسف على السماح بنشره. إن هدفي لم يمتد إلى أبعد من محاولة إصلاح أفكاري الخاصة والبناء في أرض كلها لي[36]. وإن أعجبني عملي إلى حد [جعلني] أعرض عليكم هنا

= لصالح الجميع، شريطة أن يعمل بتبصر، لا سيما إذا كان يعيش في عصر لم يتسم بفساد الأخلاق. ثم إنّه لّما كان العمل الصالح من أجل الآخر، أشرف وأكبر مجداً من العمل من أجل ذواتنا، كانت النفوس الكبيرة أكثر ميلاً إليه، وأقل اعتباراً لما تملكه أيديها. في حين أن [النفوس] الضعيفة الحقيرة هي وحدها التي تدعي ما ليس فيها، وهي كالقداح الصغيرة سرعان ما تفيض بما يوضع فيها...» (أ. ت.، ج 4، ص 316-317).

(35) انظر مثلاً حكم ديكارت على مكيافللي بالرسالة إلى إليزابيث، أيلول/ سبتمبر 1646: «لقد قرأت الكتاب الذي طلب مني سموكم قراءته [ويتعلق الأمر بالأمير]، وإني لأجد فيه كثيراً من التعاليم التي تبدو لي جيدة جداً... ولكن هناك أيضاً كثير من التي لا أستطيع قبولها. وأعتقد أن الشيء الذي قصر فيه المؤلف أكثر من أي شيء سواه هو أنه لم يميز تمييزاً كافياً بين الأمراء الذين كسبوا الدولة بطرق مشروعة والذين اغتصبوها بطرق غير مشروعة، وأنه قدم للجميع مبادئ لا تصلح إلا للصنف الأخير. إذ مثلما يحدث عند بناء بيت على أسس لا تقوى على حمل جدران مرتفعة سميكة، فيجبر صاحبه على جعل [تلك الجدران] ضعيفة دانية، كذلك فإن الذين بنوا سلطتهم على الجرائم يجدون أنفسهم مجبرين على المواصلة في ارتكاب مثل تلك الجرائم ولا يستطيعون البقاء في السلطة إن تخلوا عنها لصالح الفضيلة... وهو يبني على تلك الأسس مبادئ جائرة جداً، مثل قوله بأنه يجب «تدمير بلد بأسره، ليبقى [الأمير] على رأسه، وأنه يمكن البطش بطشاً جديداً بالناس، شرط أن يتم ذلك بسرعة ودفعة واحدة...»، ولكن تقديم مثل هذه المبادئ لا يمكن أن يمثل إلا موضوعاً سيئاً جداً لتأليف الكتب، لأنها لا تستطيع أن تحمي الذين يقدمها إليهم، ذلك لأنهم، مثلما يعترف هو ذاته بذلك، «لا يستطيعون أن يحتموا من أي شخص يقبل أن يضحي بحياته من أجل أن ينتقم منهم...» (أ. ت.، ج 4، ص 486-487). ويتواصل النص كما أوردته بالهامش رقم 30 مكرر من هذا الجزء.

(36) انظر إلى إليزابيث، كانون الثاني/ يناير 1646: «وفي ما يخصني، فإن الحكمة التي عملت بها في كل أطوار حياتي، قد كانت دائماً في أن لا أتبع إلا طريق الجميع، وأن أعتقد أن الطرافة الحقيقية تتمثل في اجتناب كل طرافة. إن القوانين العامة في المجتمع، وهي تنزع كلها إلى أن نحسن إلى بعضنا بعض، أو على أقل تقدير أن نجتنب الإساءة، لهي موضوعة وضعاً حسناً، بحيث إن الذي يتبعها بصدق، ودون أي تردد أو احتيال، يحظى بحياة سعيدة آمنة أكثر من الذين يطلبون نفعهم بطرق أخرى، فينجحون أحياناً بسبب جهل الآخر أو =

نموذجه[37]، فلست أريد بذلك أن أنصح أياً كان بتقليده[38]. والذين خصهم الإله بنعمته، قد يرمون إلى أهداف أكثر سمواً؛ غير أني أخشى أن لا يكون هذا إلا مشطّاً بالإضافة إلى الكثيرين[39]. وليس مجرد العزم على التخلي عن كل الآراء التي اعتقدها [المرء] في الماضي مثلاً يجب على كل واحد أن يحتذيه[40]؛ ويكاد العالم أن لا يحتوي إلا على نوعين من العقول[41] قد لا يليق بهما بتاتاً. أعني من

= حسن الطالع، لكنهم يفشلون في أغلب الأحيان، ولا يلبثون أن يفلسوا من حيث يعتقدون أنهم قد نجحوا...» (أ. ت.، ج 4، ص 357).

(37) انظر الجزء 6، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... ورغم أن خواطري قد أعجبتني كثيراً، فقد اعتقدت أن لغيري أيضاً من [الخواطر] ما هو به أكثر إعجاباً...».

(38) انظر **البحث عن الحقيقة**: «إنه لم يكن أبداً في نيتي أن أفرض على أي كان الطريقة التي ينبغي اتباعها للبحث عن الحقيقة [في العلوم]، بل إنما قصدت فقط عرض التي اتبعتها: كيما إذا بدت سيئة وجب رفضها، وإذا بدت على عكس ذلك حسنة مفيدة اتبعها آخرون غيري، ويبقى كل واحد حراً حرية مطلقة في قبولها أو رفضها. أما إذا قيل لي أنني لم أحرز عن طريقها إلا تقدماً طفيفاً، فإن التجربة هي التي تسمح بالحكم على ذلك؛ وإني لمتيقن... من أنكم ستشهدون معي بأننا مهما اتخذنا من الحذر فإن ذلك لن يكون كافياً لوضع مبادئنا، وأننا إذا وضعنا هذه المبادئ استطعنا أن نسوق نتائجها أيسر وأبعد من كل ما كنا نأمله...» (أ. ت.، ج 10، ص 525-526).

(39) المصدر نفسه، النص الذي أوردته بالجزء 1: «إني لأعترف بأنه قد يكون هناك خطر على الذين لا يعرفون الممر إن هم اقتحموه دون دليل وأن الكثيرين قد تاهوا فيه...» (أ. ت.، ج 10، ص 512).

(40) المصدر نفسه: «ولكن في ما يخصني، فإني أخشى أن أجعل نفسي تغرق في الأحلام، لا سيما وأن شخصاً مثلي لم يتوغل كثيراً في الدراسة، ولم يتعود على إقصاء فكره عن الأشياء الحسية، إن أنا أردت الدخول في هذه الاعتبارات التي لا أقدر على فهمها. وإني لأحكم بأنه من الخطير أن يتوغل فيها المرء بعيداً. [إذ] إن هذه الشكوك لعلى جانب من الشمول بحيث تقودنا مباشرة إلى جهل سقراط (Socrate)، أو إلى ارتياب البيرونيين [الريبيين]، وهو ماء عميق ليس في اعتقادي أننا نستطيع أن نجد له قراراً (أ. ت.، ج 10، ص 512).

(41) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «إلا أن هذين الرجلين [أفلاطون وأرسطو] كانا على جانب كبير من الذكاء والحكمة... وذلك ما جعل [الناس] يولونهما تقديراً كبيراً، بحيث =

الذين يعتقدون أنفسهم أكثر مهارة مما هم عليه، فلا يستطيعون منع أنفسهم من التسرع في إصدار الأحكام، ولا التسلح بما يكفي من الصبر لقيادة أفكارهم كلها حسب نظام[42]: ومن ثم فهم لو سمحوا لأنفسهم مرة بحرية الشك في المبادئ التي تلقوها، والابتعاد عن الطريق المألوف، لما استطاعوا البتة أن يثبتوا في السبيل اللازم للتقدم بأكثر استقامة[43]، ولبقوا طول حياتهم في ضلال. ثم من الذين يملكون ما يكفي من العقل أو من التواضع للحكم بأنهم أقل مقدرة على التمييز بين الحقيقة والخطأ من بعض [الناس] الذين

= إن الذين جاؤوا بعدهما توقفوا على اتباع آرائهم أكثر مما [ذهبوا] إلى البحث عن آراء أفضل منها، وتمثلت أهم خصومة كانت بين أنصار كل منهما في معرفة ما إذا كان ينبغي أن نضع كل الأشياء موضع الشك، أم أن هناك بعض [الأشياء] اليقينية، وذلك ما دفع الفريقين إلى أخطاء غريبة؛ إذ إن بعضاً من أنصار الشك حملوه حتى إلى الأعمال اليومية، وذلك ما جعلهم يهملون التزام الحذر في سلوكهم؛ في حين أن الذين أرادوا الإبقاء على اليقين، افترضوا أنه إنما يرتبط بالحواس، فركنوا إليها ركوناً تاماً، إلى حد أنه يروى عن أبيقور أنه لم يتردد في القول بأن الشمس ليست أكبر مما نراها، وذلك رغم كل الاستدلالات التي ما انفك يقدمها علماء الفلك. إن ذلك لهو النقص [الرئيسي] الذي نلاحظه في أغلب الخصومات، وهو أنه لما كانت الحقيقة وسطاً بين الرأيين المتنازعين، فإن كلا يبتعد عنها بقدر ما يكون شغوفاً بالمعارضة... (أ. ت.، ج 9، ص 6).

(42) انظر **القواعد**، القاعدة 5: «غير أن كثيراً من الناس، إما أنهم لا ينظرون في ما تتطلبه [قاعدة النظام]، وإما أنهم يجهلونه تماماً، وإما يتصورون أنهم لا حاجة لهم به؛ وكثيراً ما يتفحصون أكثر المسائل عسراً بقليل من النظام، بحيث يبدو لي أنهم كمن وجد في أسفل بناية وأراد أن يبلغ بقفزة واحدة إلى أعلاها، إما بتجاهل درجات السلم المعد لذلك، وإما بعدم التفطن إليه مجرد التفطن. كذلك يعمل المنجمون الذين يجهلون طبيعة السماوات، والذين لم ينظروا حتى مجرد النظر في حركتها، ومع ذلك يأملون الوقوف على تأثيراتها...» (أ. ت.، ج 10، ص 380).

(43) انظر إلى هويجانس، آذار/ مارس 1638: «والآن فإني لا أستطيع أن أقول... شيئاً سوى إن الذين يتيهون وهم يوهمون [الناس] بأنهم يتبعون سبلاً جديدة ليبدون لي أجدر باللوم بكثير من الذين لا يخطئون إلا داخل جماعة، أو [لا يخطئون] إلا وهم يقتفون آثار كثير [من الذين سبقوهم]...» (أ. ت.، ج 2، ص 48).

يمكن أن يعلموا منهم(44)، فيكتفون باتباع آراء هؤلاء، بدلاً من أن يبحثوا بأنفسهم عما هو أفضل منها.

[4] وقد كنت، في ما يخصني، أكون من هؤلاء، لو كنت لم اتخذ بتاتاً إلا معلماً واحداً أو لم أطلع على الخلافات التي كانت دائماً موجودة بين آراء أكثر [الناس] علماً(45). ولكنني، بعد أن علمت منذ

(44) انظر الجزء 1، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «إن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ، وهي ما يسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً، متكافئة بالطبع لدى جميع الناس...». ونرى تناقضاً واضحاً بين هاتين الجملتين يجتهد ج. في محاولة شرحه وتبديده وهو يذهب إلى القول بأنّ هاتين الجملتين لا تتعلقان بالموضوع نفسه، بل إن إحداهما، وهي التي أوردتها آنفاً، تتعلق بالمقدرة على التمييز بين الحقيقة والخطأ في حال حضورهما أمام العقل، إذ إنه عند ذلك يكون كل الناس متساوين في التمييز، داخل ما يوجد أمامهم، بين صحيحه وخاطئه. أما الثانية، وهي التي نحن بصدد قراءتها، فتتعلق بالتمييز بين الحقيقة والخطأ في حال غيابهما، يعني عندما نكون بصدد البحث والاكتشاف. وفي هذه الحال يتميز الناس من بعضهم بعضاً. وفي رأيي، فإن هذا التأويل غير صائب لأنه ليس له ما يبرره في هذين النصين اللذين يحتويان على الألفاظ نفسها تقريباً مستعملة بالمعنى نفسه. ومن الأرجح أن التمييز الذي يمكن إقامته هنا لا يهم موضوع المعرفة بقدر ما يهم الذات العارفة؛ ويعني طبيعتها أو حسب تعبير القدماء «جوهرها» من جهة، و«الأعراض» التي يمكن أن تعرض لها من جهة أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الناس يستوون في المقدرة على التمييز بين الحق والباطل والصحيح والخاطئ، وتلك هي طبيعتهم. غير أن في ممارستهم لهذه الطبيعة، أو في توظيفها، يمكن أن تظهر تفاوتات أو فوارق يمكن أن تعزى إلى كثير من العوامل، كالمولد، أو التربية...، إلخ. انظر الجزء 1، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «غير أنني لن أحجم عن القول بحسن حظي...»، والفقرة [6]، وخصوصاً: «وهناك تعلمت كل ما تعلمه غيري...». وهذه الفوارق هي التي تجعل البعض يتشبث بالاعتقاد بأنه مثل كل الناس، قادر على البحث بنفسه، واكتشاف الحقائق التي يستطيع كل إنسان عاقل اكتشافها. وهي التي تقود البعض الآخر، على عكس الأول، إلى «الحكم بأنهم أقل قدرة على التمييز بين الحقيقة والخطأ من بعض [الناس] الذين يمكن أن يتعلموا منهم». ومن الواضح أنه في هذه الحال، يكون «الحكم» مخالفاً للطبيعة. انظر الجزء 1، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «إذ بخصوص العقل أو الصواب، لا سيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشراً ويميزنا عن الحيوانات، فإني أحبذ الاعتقاد بأنه تام في كل منا، متبعاً في ذلك الرأي السائد لدى الفلاسفة الذين يقولون إنه لا تفاوت إلا بين الأعراض، لا بين صور أفراد النوع الواحد أو طبائعها».

(45) انظر الجزء 1، الفقرة [6] من هذا الكتاب، وخصوصاً: «إذ إنني وجدت نفسي =

[كنت في] المدرسة، أننا مهما تصورنا من [الأمور] الغريبة وغير القابلة للتصديق إلا [وجدنا أنها] قيلت من طرف أحد الفلاسفة[46]؛ ومنذ ذلك الحين، وبعد أن علمت عن طريق الترحال أن كل الذين هم على آراء مخالفة لآرائنا[47] ليسوا لذلك همجاً ولا متوحشين، بل إن الكثيرين منهم يستعملون العقل مثلنا أو أكثر منا؛ وبعد أن رأيت إلى أي حد [يمكن] للشخص نفسه المتمتع بالفكر نفسه والذي ربي منذ الطفولة بين الفرنسيين أو الألمان، أن يصبح مخالفاً لما كان قد يكون عليه لو أنه عاش طول حياته بين الصينيين أو أكلة لحم البشر[48]؛ وكيف [يصل الأمر] إلى حد أنماط لباسنا، [إذ] إن الشيء الذي كان يروق لنا منذ عشر سنوات، والذي قد يروق لنا أيضاً قبل [مضي] عشر سنوات، يبدو لنا الآن غريباً ومدعاة للسخرية: بحيث إن العادة والتقليد هما اللذين يقنعاننا أكثر من أي معرفة يقينية[49]، وإنه على الرغم من ذلك لا يمثل تعدد الأصوات حجة ذات بال

= مكبلاً بالشكوك...»، وكذلك: «وذلك ما جعلني أتخذ حرية الحكم بنفسي على كل الآخرين».

(46) انظر الجزء 1، الفقرة [12] من هذا الكتاب، وخصوصاً: «وأنني لما رأيت من تعدد الآراء التي يرتئيها أناس علماء إزاء الموضوع نفسه، دون أن يكون من بينها رأي واحد صحيح...».

(47) انظر الجزء 1، الفقرة [8] من هذا الكتاب: «... أن نعرف بعض الأمور عن أخلاق مختلف الشعوب... حتى لا نعتقد أن كل ما خالف عاداتنا مزر ومضاد للعقل...»، والهامش رقم 45 مكرر بهذا الصدد.

(48) انظر إلى مارسان، 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1642: «أما بخصوص ما طلبته مني بشأن قذف المياه، فإني لا أستطيع أن أجيبك عنه بشيء، إذ إن ذلك يرتبط ببعض التجارب التي لم أقم بها قط، وينبغي أن يكون لي من الدخل أكثر مما لملك الصين، لو أني أردت القيام بكل التي يمكن أن تفيدني في معرفة الحقيقة...» (أ. ت.، ج 3، ص 590).

(49) انظر الجزء 1، الفقرة [15] من هذا الكتاب، وخاصة: «تعلمت أن لا أثق بشيء وثوقاً نهائياً من [كل] ما لم أتعلمه إلا من التقليد والعادة...»، وكذلك الهامش رقم 83 بهذا الصدد.

بشأن الحقائق التي يصعب اكتشافها قليلاً(50)، لأنه من الأقرب إلى الاحتمال أن يعثر عليها رجل وحيد(51) من [أن يعثر عليها] شعب بأسره(52): لم أستطع اختيار شخص تكون آراؤه في نظري أفضل من آراء غيره، ووجدتني مجبراً على السعي إلى قيادة نفسي بنفسي(53).

[5] غير أنني كمثل رجل يمشي وحيداً في الظلمات(54)، قررت أن

---

(50) انظر إلى جيبيوف، 19 كانون الثاني/ يناير 1642: «لقد كنت أعلم علم اليقين وأتوقع أيضاً، منذ زمن طويل، أن أفكاري لن تستحسن من طرف العامة، وأنه حيثما وجد تعدد الأصوات كان من السهل إدانته...» (أ. ت.، ج 3، ص 473).

(51) انظر إلى إليزابيث، 15 أيلول/ سبتمبر 1645، النص الذي أوردته بالهامش رقم 5 من هذا الجزء، وخصوصاً: «... إذ قد يكون من الخطأ أن يتعرض [المرء] إلى غمٍّ كبير بغية توفير خير طفيف لأوليائه أو لبلده، وإذا كان لشخص واحد من القيمة ما يفوق ما لباقي مدينته بأسرها، فإنه لن يكون على صواب إن هو أراد أن يهلك كي ينقذها» (أ. ت.، ج 4، ص 293).

(52) انظر **القواعد**، القاعدة 3، النص الذي أوردته بالجزء 1، الهامش رقم 46 من هذا الكتاب، والجزء 6، الهامش رقم 117 من هذا الكتاب، وخصوصاً: «... وليس من المفيد بتاتاً أن نحسب الأصوات لنتبع الرأي الذي يكون له أكثر أنصاراً من غيره، إذ عندما يتعلق الأمر بمسألة صعبة يكون من الحكمة أن نعتقد أنه لم تعثر على الحقيقة بهذا الموضع إلا قلة قليلة، وليست الأغلبية...» (أ. ت.، ج 10، ص 367).

(53) انظر **البحث عن الحقيقة**، النص الذي أوردته بالجزء 1، الهامش رقم 74 من هذا الكتاب، وخصوصاً: «... كما [أردت] أيضاً أن أكشف عن الثروات الحقيقية التي في أنفسنا، فاتحاً بذلك لكل واحد [من الناس] طريق العثور في ذاته ودون أن يستعير شيئاً من أحد سواه، على كل العلم اللازم لقيادة حياته...» (أ. ت.، ج 10، ص 496)، وكذلك المصدر نفسه: «... غير أن الانزواء الذي أحرزته بهذا الموقع المنعزل، وما تميزت به من عدم اكتراث بالشهرة، ليمثلان حاجزاً بينك وبين الغرور...» (أ. ت.، ج 10، ص 501).

(54) المصدر نفسه، النص الذي أوردته بالجزء 1، والذي يتواصل هنا على النحو الآتي: «فليس يجب إذاً، الوقوف عند هذا الحد، إذ حتى إن كنتم لا تريدون اعتبار الحجج التي قدمتها، [فإني سأعتقد] أنها قد أتت بالنتائج التي كنت أنتظرها منها، إن هي عملت في مخيلتكم، بحيث جعلتكم تخشونها. إذ إن ذلك يمثل دليلاً على أن علمكم ليس معصوماً إلى حد لا تخافون معه أن تأتي تلك الحجج على أسسه، عندما تجعلكم تشكون في كل شيء؛ ومن هنا فأنتم تمارسون الشك بعد، وبذلك يتحقق غرضي المتمثل في نسف مذهبكم، =

أسير ببطء، وأن أتسلح بجانب من التحري في كل الأشياء، بحيث أحتمي من السقوط حتى وإن كنت لم أتقدم إلا قليلاً جداً[55]. وأكثر من ذلك فلم أشأ الشروع في التخلص تخلصاً تاماً من أي من الآراء التي تسربت في الماضي إلى اعتقادي دون أن تمر إليه بطريق العقل، قبل أن أكون قد أنفقت ما يكفي من الوقت في تمهيد مشروع العمل[56] الذي بدأته، والبحث عن الطريقة الحقيقية لبلوغ معرفة كل الأشياء التي هي في متناول فكري.

[6] لقد درست قليلاً، وأنا أصغر سناً[57] من بين أجزاء الفلسفة، المنطق، ومن بين الرياضيات تحليل الهندسيين والجبر، [هذه] الفنون

= بإظهار نقائصه. ولكن حتى لا تمتنعوا عن المضي قدماً بمزيد من الشجاعة، فإني ألاحظ لكم أن هذه الشكوك التي جعلتكم تخافونها في البداية، إنما هي بمثابة الأشباح والصور الوهمية التي تظهر ليلاً تحت ضوء خافت ضعيف، فإن أنتم هربتم منها، لاحقكم خوفكم؛ وإن أنتم اقتربتم منها وحاولتم لمسها، اكتشفتم أنها ليست شيئاً سوى هواء وظلاً، وجعلكم ذلك تتسلحون مستقبلاً بمزيد من الثقة في نفوسكم عندما تجابهون أوضاعاً مماثلة...» (أ. ت.، ج 10، ص 513).

(55) المصدر نفسه: «إنك لتبدو لي شبيهاً بهؤلاء [اللاعبين] الذين يقفزون ويقعون دائماً على أقدامهم، إذ أنت تعود دائماً إلى المبدأ [الذي وضعته]. ولكنك إن واصلت على هذا النحو، فأنت لن تذهب بعيداً ولا سريعاً. إذ من أين لك أن تعثر دائماً على حقائق لا تقل يقيناً عن ثقتنا بوجودنا؟» (أ. ت.، ج 10، ص 526).

(56) (Ouvrage)، وكذلك في ص.، ويناقش ج. ما إذا كانت هذه الكلمة تعني «كتاباً» كان ديكارت بصدد إعداده في موعد معين. ولكن إذا كان الأمر قد يستقيم تاريخياً، فإنه لا أثر له في النص. ويرى م. أنه من الأرجح أن تكون هذه العبارة تعني «عملاً» بصفة عامة. ويظهر من المقارنة بين النصوص أن الأمر يتعلق بالعمل الفكري أو الفلسفي الذي ينوي ديكارت الانهماك فيه، والذي انتظر سناً يكون ملائماً له. انظر كذلك **التأملات**، التأمل الأول: «... ولكن لما بدا لي هذا العمل (Enterprise) على حد كبير من الضخامة انتظرت أن أبلغ سناً على درجة من النضج، بحيث لا أستطيع أن آمل بعده ما هو أنسب للقيام به؛ وقد جعلني ذلك أرجئ الشروع فيه إلى أن أصبحت أعتقد الآن أني قد ارتكب خطأ كبيراً لو أنفقت في التردد ما تبقى لي من وقت للعمل...» (أ. ت.، ج 9، ص 11).

(57) قبل السن الذي ظهر لي فيه هذا المشروع، وبعبارة أخرى خلال فترة الدراسة.

أو العلوم(57 مكرر) الثلاثة التي كان يبدو من المفترض أن تساهم بقسط ما في [تحقيق] هدفي. غير أنني عندما تفحصتها، تبينت بخصوص المنطق، أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى تصلح لأن نشرح [بها] للناس ما نعلمه[58] وحتى للكلام، مثل فن

(57 مكرر) يذكر ج. بالنقاش الذي كان دائراً خلال العصر الوسيط لمعرفة ما إذا كان المنطق يمثل علماً أو فناً. ويشير إلى الحل الذي كان شائعاً لدى أتباع القديس توما الأكويني الذي كان يرى أن المنطق فن لأنه يعين على تكوين التفكير وترويضه، وكذلك على تكون العلوم الأخرى، وأنه علم لأنه يملك استدلالاته وقواعده الخاصة. وتجدر الملاحظة أن هذه النظرة المزدوجة تمتد أيضاً إلى ميدان الرياضيات، كما يعالجها ديكارت **بالقواعد**، القاعدة 4، حيث يقع التمييز بين الرياضيات العادية، كعلم يدرس الأعداد والأشكال من جهة، و«الرياضيات الكلية»، كفن عام للتفكير والمعرفة، يمكن أن يشمل جميع الميادين القابلة للمعرفة. (أ. ت.، ج 10، ص 371).

(58) انظر **القواعد**، القاعدة 10: «غير أن البعض قد يعجب لكوننا نبحث عن الوسائل التي تجعلنا أكثر مقدرة على استنتاج الحقائق من بعضها البعض، و[مع ذلك] فنحن نهمل القواعد التي يعتقد أهل الجدل أنهم يتحكمون بها في [سير] العقل البشري، عندما يحددون له بعض الصور الاستدلالية التي تؤول إلى نتائج هي على حد من الضرورة، بحيث إن العقل الذي يركن إليها، رغم أنه لا يجتهد في تفحص الاستنتاج ذاته بعناية وانتباه، فهو مع ذلك يستطيع أحياناً، بحكم الصورة وحدها، أن ينتهي إلى نتائج يقينية. ذلك أننا كثيراً ما نلاحظ أن الحقيقة تفلت من هذه السلاسل، في حين يبقى أولئك الذين اعتمدوها مقيدين بها. ولا يحدث مثل هذا الأمر بكثرة للناس العاديين؛ وتظهر التجربة أن أدهى أشكال السفسطة لا تستطيع في أغلب الأحيان أن تخادع من يعتمد اعتماداً كلياً على العقل، بل [هي لا تخادع] إلا السفسطائيين أنفسهم.

«لذلك لما كنا نخشى هنا أن يبقى العقل عاطلاً عندما نتفحص حقيقة شيء ما، فنحن نرفض هذه الصور الاستدلالية على أنها مضادة لغرضنا، ونبحث عوضاً عنها، عن كل ما يمكن أن يعيننا على شد انتباه فكرنا، كما نظهره أسفله. ولكن ينبغي أن نلاحظ، كي نبرز بوضوح أنه ليست لهذه الطريقة في الاستدلال أي فائدة لمعرفة الحقيقة، أن أصحاب الجدل لا يستطيعون أن يقدموا أي استدلال مستقيم يمكن أن يفضي إلى نتيجة صحيحة، إن لم يكونوا قد حصلوا مسبقاً على مادته، أعني إن لم يكونوا قد عرفوا مسبقاً تلك الحقيقة التي يستنتجونها. ومن ثم يظهر أنهم لا يعلمون هم أنفسهم شيئاً جديداً من تلك الصور [التي يتبعونها في استدلالاتهم]؛ ومن هنا فليس للجدل المعروف أي فائدة يمكن أن يستفيد بها من يبحث عن الحقيقة، وهو لا يصلح إلا لتمكين البعض أحياناً من أن يعرضوا بسهولة للناس =

لوت[59]، كلاماً دون حكم في [الأمور] التي نجهلها، أكثر [مما تصلح] لتعلمها. ورغم احتوائه في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة جداً والجيدة جداً[60]، فإن فيه كذلك العدد الوافر من الضارة أو النافعة، التي [جاءت] مختلطة بالأولى، بحيث لا يقل

= حججاً معروفة بعد لديهم؛ ولذلك وجب نقله من الفلسفة إلى الخطابة» (أ. ت.، ج 10، ص 605-606).

انظر كذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وعليه بعد ذلك أن يدرس المنطق أيضاً، لا منطق المدرسية، لأنه ليس في حقيقة الأمر إلا جدلاً يعلم [الناس] كيف يشرحون للآخر ما يعرفونه من أشياء، أو حتى كيف يكثرون الكلام من دون حكم، عن التي لا يعرفونها، فيفسد الصواب عوض أن ينميه...» (أ. ت.، ج 9، ص 13).

(59) ريموند لوت (Raymond Lutte) أحد مناطقة العصر الوسيط (1232 - 1315)، وضع كتاباً بعنوان «الفن الكبير»، يعتقد أنه وجد فيه طريقة لاكتشاف الحقيقة، والبرهان على صحة الدين المسيحي. ويبدو أن تلامذته قد تفننوا في السفسطة وأنهم كانوا يتباهون بمقدرتهم على الكلام، كلاماً مقنعاً، في كل شيء.

(60) انظر **القواعد**، القاعدة 2: «وليس يمثل هذا حجة رغم ذلك، لإدانة الكيفية التي تم بها التفلسف إلى هذا الحد، والآلات الحربية المتمثلة في الاستدلالات الاحتمالية التي كان يمارسها المدرسيون. إذ إنها تمرن العقول الشابة وتحملها على نوع من التنافس، بحيث يستحسن تكوينها عن طريق آراء من هذا القبيل، مهما كانت غير يقينية عندما يتم نقاشها بين العلماء، عوض تركها هكذا [مرتعاً للجهل]. ولربما سقطت من تلقاء ذاتها في المهاوي، لو بقيت من دون دليل. في حين أنها إذا اتبعت خطى المربين، فلربما حصل أحياناً أن ابتعدت عن الحقيقة، ولكنها ستكون على كل حال متيقنة من أنها تتبع طريقا آمناً، لأنه تمت بعد تجربته في الماضي من طرف الآخر. وكثيراً ما نبتهج نحن بدورنا عندما نتذكر أنه تم تكويننا في المدارس على هذا النحو. ولكن الآن وقد تحررنا من القيد الذي كان يربطنا بكلام المعلم، وبلغنا سن النضج، فقد خرجنا من التبعية...» (أ. ت.، ج 10، ص 363-364).

انظر أيضاً **المبادئ**، النص الذي أوردته أعلاه، الهامش رقم 58 من هذا الجزء، والذي يتواصل: «... بل ذاك الذي يعلمهم كيف يحسنون قيادة عقولهم لاكتشاف الحقائق المجهولة؛ ولما كان [هذا المنطق] يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستعمال، كان من المستحسن أن يتمرن [الدارس] طويلاً على القواعد التي تخص منه المسائل السهلة البسيطة، مثل [المسائل] الرياضية. ثم عليه، عندما يكون قد اكتسب بعض الاعتياد على الظفر بالحقيقة في مثل هذه المسائل، أن يبدأ بجد في طلب الفلسفة الحقيقية...» (أ. ت.، ج 9، ص 13-14).

فصلها عنها صعوبة عن استخلاص ديانا أو مينرفا من كتلة من المرمر لم يشرع بعد في نحتها. ثم بخصوص تحليل القدماء وجبر المحدثين[61]، فعلاوة عن كونهما لا يشملان إلا مواد مجردة جداً

---

(61) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «... نلاحظ أن الهندسيين القدماء استعملوا تحليلاً مددوه إلى حل المشكلات، ولكنهم حرموا منه عن حسد هذه الأجيال التي أتت من بعدهم. ويوجد الآن نوع من الحساب يدعى الجبر يوظف على الأعداد ما كان يقوم به القدماء على الأشكال. وليس هذان العلمان إلا الثمار الطبيعية التي نتجت عن المبادئ الفطرية لهذه الطريقة [التي يتعلق بها الحديث]...» (أ. ت.، ج 10، ص 373)، وانظر أيضاً: «... وفي الحقيقة، فإنه يبدو لي أن آثاراً لهذه الرياضيات الحقيقية ما زالت موجودة عند بابوس (Pappus) وديوفانت (Diophante)، اللذين رغم عدم انتمائهما إلى العصور الأولى، قد عاشا قبلنا بعدة قرون. ولكني أميل إلى الاعتقاد بأن هؤلاء المؤلفين قد أخفوها بنوع من الاحتيال الماكر [عنا]، إذ إنهم فعلوا ما فعله أصحاب الصناعات باختراعاتهم، وهو أمر مؤكد، [أعني] أنهم أوجسوا خيفة من أن تفقد طريقتهم، وهي على جانب كبير من السهولة والبساطة، ما لها من قيمة لو تم نشرها [بين الناس]، ولكي يبقوا على إعجابنا بهم، فقد فضلوا مدنا عوضاً عنها، ببعض الحقائق العقيمة المستنتجة بذكاء، ثماراً لتلك الطريقة، عوض أن يعلمونا الطريقة ذاتها، وهو أمر كان يمكن أن يذهب بإعجابنا بهم تماماً» (أ. ت.، ج 10، ص 376).

انظر كذلك **الإجابات الثانية**: «إني أميز في كيفية كتابة الهندسيين بين شيئين، أعني النظام وأسلوب البرهنة».

«وليس يتمثل النظام سوى في كون الأشياء التي يقع تقديمها في البداية يجب أن تتم معرفتها قبل التي تليها، وفي أن التالية لا بد أن تكون موضوعة، بحيث لا يقع البرهان عليها إلا بالتي هي سابقة لها...»

«أما أسلوب البرهنة فهو مزدوج: [فهناك] برهنة تقع بالتحليل أو التفكيك، وأخرى [تقع] بالتأليف أو التركيب».

«ويظهر التحليل الطريق الحقيقي الذي تم من خلاله اختراع شيء ما اختراعاً منهجياً، ويبرز الكيفية التي بها ترتبط النتائج بالأسباب؛ بحيث إنه إذا أراد القارئ اتباعه والنظر بعناية في كل ما يحتوي عليه، فإنه لن ينقص فهماً للشيء الذي تمت البرهنة عليه بهذه الكيفية، ولن يقل تملكاً له، عما لو كان هو الذي اخترعه بذاته.

«غير أن هذا النوع من البرهنة ليس مؤهلاً لإقناع القارئ العنيد وقليل الانتباه، إذ إنه إذا أخلّ بشيء من الأشياء التي يقدمها، أو لم ينتبه إليه، فإنه لن يظفر بضرورة النتائج؛ زيادة عن كون أصحاب [هذا التحليل] قد اعتادوا على أن لا يفصلوا الشرح في الأشياء التي هي واضحة بذاتها، رغم أنها هي التي ينبغي عادة أن يقع الانتباه إليها». =

تبدو وكأنها غير صالحة لشيء، فإن الأول [يبقى] دائماً مقيداً يفحص الأشكال، إلى درجة أنه لا يستطيع ترويض الذهن دون إرهاق الخيال[62]. وقد التزم [الناس] في الثاني[63] ببعض القواعد وبعض الأعداد إلى حد أصبحوا معه يجعلون منه فناً غامضاً ومبهماً يكبل الفكر، عوض [أن يجعلوا منه] علماً يثقفه. وذلك ما يدفعني إلى التفكير في ضرورة البحث عن طريقة أخرى تجمع محاسن[63 مكرر]

«أما التأليف فهو على عكس ذلك، [يعتمد] طريقاً مخالفاً، وكأنه ينظر في الأسباب من خلال نتائجها، فيبرهن بوضوح في الحقيقة، على ما تحتوي عليه استخلاصاته، مستعملاً لذلك سلسلة طويلة من التعاريف والمصادرات والأوليات والقوانين والمشكلات، حتى إذا ما نفيت إحدى خلاصاته، أثبت أنها قائمة في مقدماتها، وهو ينتزع موافقة القارئ مهما كان مصراً عنيداً، ولكنه على عكس الأول، لا يشفي غليل العقول الشغوفة بالمعرفة، لأنه لا يعلم الطريق الذي به تخترع الأشياء.

ولقد اعتاد الهندسيون القدماء الاقتصار في كتاباتهم على هذا التأليف وحده، لا لأنهم كانوا يجهلون التحليل جهلاً تاماً، بل لأنهم كانوا، في نظري، يولونه من الأهمية ما جعلهم يحتفظون به لأنفسهم، كما يحتفظ بسر ثمين» (أ. ت.، ج 9، ص 121-122).

(62) انظر الجزء 1، الهامش رقم 52 من هذا الكتاب، النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 4، والذي يتواصل على هذا النحو: «إذ ليس هناك في الحقيقة أمر أكثر لغواً من أن يهتم [المرء] بأعداد فارغة وأشكال خيالية، إلى حد يصبح معه وكأنه يجد راحة في الانشغال بترهات كهذه، وليس هناك أيضاً ما يقل لغواً من التعلق بمثل هذه البراهين السطحية التي يتم العثور عليها صدفة أكثر مما [يتم العثور عليها] بطريقة [معينة]، والتي تتوجه إلى العيون والخيال أكثر [مما تتوجه] إلى الذهن، إلى حد أنها تكاد تنفصل عن استعمال العقل، وليس هناك أيضاً وبالمناسبة ذاتها أمر أعسر على التحقيق من أن يستخلص [المرء] بواسطة تلك الطريقة ما يختفي في اختلاط الأعداد [ببعضها] من صعوبات جديدة...» (أ. ت.، ج 10، ص 375).

(63) وفي ص.: «أما الثاني فإنه مقيد...»، وهو خطأ. انظر **القواعد**، القاعدة 4: «... إذ إن الطريقة التي يطلق عليها اسم أجنبي هو الجبر، لا تتمثل في شيء آخر في ما يبدو، شرط أن نتوصل إلى تخليصها من الأعداد الكثيرة، والأشكال المضطربة التي تملأها، حتى تتملك هكذا هذا الوضوح وهذه السهولة القصوى التي لا بد من أن تتوفر كما قلناه، في الرياضيات الحقيقية...» (أ. ت.، ج 10، ص 377).

(63 مكرر) انظر **القواعد**، القاعدة 2: «أما الآن وقد قلت أعلاه أنه من بين العلوم =

تلك [العلوم] الثلاثة مع خلوها من عيوبها. ومثلما توفر كثرة القوانين(64) في أغلب الأحيان أعذاراً للرذيلة، بحيث تكون الدولة أكثر تنظيماً بقدر ما تكون قوانينها قليلة، وبقدر ما يثابر الناس على احترامها؛ كذلك فقد اعتقدت أنه عوضاً عن هذه القواعد الكثيرة التي يتألف منها المنطق، يمكن لي أن أكتفي بالأربع التالية(64 مكرر) شريطة

= المعروفة ليس هناك إلا الحساب والهندسة اللذين يمكن اعتبارهما خاليين من الخطأ وعدم اليقين، فإنه علينا أن ننظر بعناية أكثر إلى الأمر الذي يجعلهما هكذا. وينبغي أن نلاحظ بهذا الصدد أننا نبلغ معرفة الأشياء بطريقتين، أعني بالتجربة أو بالاستنتاج. وينبغي أن نلاحظ كذلك أن التجارب كثيراً ما تخدعنا، في حين أن الاستنتاج، أو مجرد استنباط شيء من شيء آخر، يمكن لا محالة أن يهمله [الناس] عندما لا يتفطنون إليه، ولكنه لا يمكن أن يسيء فعله حتى أقل الأذهان قدرة على الاستدلال. ولكني لا أجد فائدة لتحقيق [هذا الاستنباط]، في هذه السلاسل التي يعتقد أصحاب الجدل أنهم يستطيعون بها أن يتحكموا في العقل البشري، رغم أني لا أنفي أن تكون [هذه السلاسل] صالحة لأغراض أخرى. ذلك أن كل الأخطاء التي يمكن أن يسقط فيها الناس (لا الحيوانات طبعاً) لا تنجم أبداً عن سوء استنباط، بل [هي تنجم فقط] عن كوننا نصدق بعض التجارب التي لا نفهمها إلا فهماً جزئياً، أو عن كوننا نصدر أحكاماً متسرعة ودون أساس.

«ومن هنا نرى بوضوح ما الذي يجعل الحساب والهندسة أكثر يقيناً بكثير من العلوم الأخرى: ذلك أنهما لا يتعلقان إلا بموضوع على جانب من الصفاء والبساطة، بحيث ليس له شيء بتاتاً من [كل] ما تجعله التجربة غير يقيني، ولأنهما يتمثلان في سلسلة من الاستخلاصات المستنتجة بالاستدلال...» (أ. ت.، ج 10، ص 364-365).

انظر كذلك **القواعد**، القاعدة 4: «وقد قادتني هذه الأفكار من الدراسة الخاصة بالحساب والهندسة إلى دراسة عامة للرياضيات، فبحثت أولاً عما يعنيه كل الناس بهذه الكلمة على وجه التحديد...» (أ. ت.، ج 10، ص 377). (انظر كذلك أدناه، الهامش رقم 86 من هذا الجزء).

(64) المصدر نفسه، القاعدة 18: «إن كثرة القواعد لآتية في أغلب الأحيان من جهل المعلم، وكل شيء يمكن إرجاعه إلى قاعدة عامة ينقص وضوحاً عندما يقع تقسيمه إلى عدد كبير من القواعد الخاصة. لذلك، فنحن نختزل هنا كل العمليات اللازمة للنظر في مسألة ما...» (أ. ت.، ج 10، ص 461).

(64 مكرر) انظر الجزء 1، الهامش رقم 13 من هذا الكتاب، النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 4: «... إنني أعني بالطريقة...»، والذي يتواصل هنا على هذا النحو: «ولكن إذا كانت الطريقة تشرح شرحاً جيداً كيف ينبغي استعمال الحدس حتى لا يسقط المرء

أن أتخذ قراراً ثابتاً راسخاً بأن لا أحيد مرة واحدة عن مراعاتها.

[7] فكانت الأولى أن لا أقبل أبداً أي شيء على أنّه حقيقة دون أن أعرف [معرفة] جلية[65] أنه كذلك: أي أن أبتعد تمام [الابتعاد]

= في خطأ مضاد للحقيقة، وكيف ينبغي القيام باستنتاجات لبلوغ معرفة كل الأشياء، فلا يبقى شيء غير ذلك ضرورياً في نظري، لكي تصبح تامة؛ إذ لا يمكن أن يوجد أي علم، كما قلنا ذلك من قبل، إن لم يكن بالحدس أو بالاستنتاج. وهي لا تستطيع أن تواصل [الشرح] إلى حد أن تعلمنا كيف تحدث هذه العمليات، لأنها أبسط العمليات وأولها على الإطلاق، بحيث إذا لم يكن ذهننا قادراً بعد على القيام بها، فهو لن يفهم أي قاعدة من قواعد الطريقة ذاتها، مهما كانت سهلة. أما بخصوص عمليات الفكر الأخرى، والتي تجتهد الجدلية في توجيهها، معتمدة على هاتين [العمليتين] الأولتين، فهي لا تفيد في هذا الموضع، وأكثر من ذلك يجب اعتبارها حواجز، إذ لا يمكن أن نضيف إلى نور العقل الوضاح شيئاً لا يعتمه بشكل من الأشكال» (أ. ت.، ج 10، ص 371-372).

(65) Evidemment انظر الجزء 1، الهامش رقم 28 من هذا الكتاب. النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 2: «كل علم هو معرفة يقينية جلية...» (أ. ت.، ج 10، ص 362). وكذلك القاعدة 3: «إلا أن هذا الجلاء وهذا اليقين في الحدس ليسا ضروريين [للقيام] بمجرد إثباتات فحسب، بل كذلك [للقيام] بكل أنواع الاستدلالات. على سبيل المثال، إذا كان 2 و2 مساويين لـ 3 و1، فليس يكفي أن نرى بالحدس أن 2 و2 تساوي 4 وأن 3 و1 تساوي هي أيضاً 4، بل ينبغي أن نرى أن القضية الثالثة تستنتج حتماً من هاتين القضيتين» (أ. ت.، ج 10، ص 369).

هذا وتعرف هذه القاعدة بقاعدة الجلاء، انتساباً إلى هذه الكلمة التي تعني في الفلسفة الديكارتية شيئاً تكون حقيقته ظاهرة للفكر الذي يتفحصه ظهوراً واضحاً، لا يحتاج الفكر في التدليل عليها إلى عملية أخرى غير الانتباه والتفطن. وهذه العملية الفكرية التي بها نعرف الجليات، هي التي يسميها ديكارت الحدس (Intuitio)، مثال ذلك أنّ «كلّ [امرئ] يستطيع أن يرى بالحدس أنّه موجود، وإنّه يفكّر وأنّ المثلث معرّف بثلاثة خطوط فقط...» المصدر المذكور، القاعدة 3. (أ. ت.، ج 10، ص 368).

ويميز المؤلف بين هذه العملية التي تعرف بها الحقائق البسيطة وعملية أخرى بها تعرف الحقائق المركبة أو المستنتجة من بعضها البعض، ولذلك فهي تعرف بالاستنتاج (Deductio)، «وهي عملية نفهم بها كل ما نستخلصه بالضرورة من أشياء أخرى عرفناها معرفة يقينية... وعلى هذا النحو نعرف أن آخر حلقة في سلسلة طويلة تتصل بالحلقة الأولى، حتى وإن كنا لا نرى [معاً] وفي آن واحد كل [الحلقات] التي تتوسط بينهما، بل يكفي أن نستعرضها واحدة واحدة، وأن تكون كلّ واحدة منها مرتبطة بالتي تليها من بداية [السلسلة] إلى نهايتها...» المصدر المذكور (أ. ت.، ج 10، ص 369-370).

عن التسرع والظن[66]، وأن لا أشمل بأحكامي أكثر مما يتقدم

---

(66) (La précipitation et la prévention)، وفي ص. «التعجل والتثبت بالأحكام السابقة». انظر الفقرة [3]، من هذا الجزء: «... فلا يستطيعون منع أنفسهم من التسرع في إصدار الأحكام...». والظن هو «الدلالة على الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ظنه... بكذا: اتهمه به» (**المنجد**). وتعني هذه العبارة عند ديكارت أن نولي، في غمرة التسرع، لشيء ما تعريفاً أو مدلولاً أو حقيقة ليست لنا حجة عقلية على انتمائه (أو على انتمائها) إليه. انظر **القواعد**، القاعدة 13: «لقد سبق أن قلنا أنه لا يوجد خطأ في مجرد حدس الأشياء البسيطة أو المركبة، وبهذا المعنى فإن هذه الأشياء لا تسمى مسائل، ولكنها تتخذ هذا الاسم بمجرد ما نفكر في إصدار أحكام معينة بشأنها...

«غير أننا نبحث عن الأشياء من خلال الألفاظ، أو عن الأسباب من خلال النتائج، أو عن النتائج من خلال الأسباب، أو عن الكل أو بعض أجزائه من خلال الأجزاء الأخرى...

«ونقول إننا نبحث عن الأشياء من خلال الألفاظ كلما كانت الصعوبة متمثلة في غموض لغوي: من ذلك كل الألغاز مثل لغز أبي الهول بخصوص الحيوان الذي تكون له في البداية أربع قوائم، ثم قائمتان، ثم ثلاث قوائم، كذلك لغز الصيادين الذين يقفون على ضفة [النهر] بخيوطهم وصنانيرهم لصيد الأسماك، فيقولون إنهم لم يعد لهم ما أخذوه، وإن لهم على عكس ذلك، ما لم يستطيعوا بعد أخذه...

«ونحن نبحث عن الأسباب من خلال النتائج كلما بحثنا بخصوص شيء ما، عما إذا كان موجوداً، وما هو...»

«إنه كثيراً ما يحدث أن ينهمك البعض بسرعة في البحث في المشكلات، بحيث يباشرون البحث بأفكار متسرعة، دون أن يتساءلوا عن العلامات التي يمكن لهم من خلالها أن يتعرفوا عن الشيء الذي يبحثون عنه إذا ما حصل أن اعترضهم صدفة. وهم في ذلك يشبهون في غباوتهم خادماً أرسله سيده إلى مكان ما، فسارع إلى طاعته، بحيث انطلق يهرول دون أن يتلقى بقية الأوامر، ودون أن يعرف حتى المكان الذي طلب منه الذهاب إليه...»

«وينبغي أن نحترس من افتراض أشياء أكثر وأدق مما تم افتراضه، وذلك خصوصاً في الألغاز والمشكلات المصطنعة لمضايقة الفكر، وكذلك أحياناً في مسائل أخرى، عندما نفترض لحلها يقيناً في بعض الأشياء التي ليست لنا أي حجة حقيقية على يقينها، وإنما فقط بعض الآراء المتوهمة. مثال ذلك بخصوص لغز أبي الهول، فليس علينا أن نعتقد أن لفظ قائمة يعني بالضرورة قائمة حيوان حقيقي، بل ينبغي أن نرى أنه قد يعني أيضاً أشياء أخرى، مثل أيدي الأطفال، أو عصي الشيوخ، إذ إن هذين الفريقين يستعملون [الأيدي والعصي] بمثابة القوائم التي يمشون عليها. كذلك في لغز الصيادين، ينبغي أن نحترس من أن تشوش فكرة الأسماك أذهاننا بحيث تمنعنا من التفكير في هذه الحيوانات التي كثيراً ما يحملها الفقراء دون رغبة منهم، والتي يلقون بها عندما يعثرون عليها... =

لفكري[67] بقدر من الوضوح والتميز[68] لا يدع أي فرصة للشك فيه.

= كذلك أخيراً، إذا بحثنا من خلال كل الملاحظات التي لنا حول الكواكب، عما يمكن أن نقول بخصوص حركاتها، فليس علينا أن نقبل من دون حجة، كما فعل القدماء، أن الأرض ساكنة وأنها تحتل مركز الكون، بدعوى أن الأمور كانت تبدو لنا كذلك في طفولتنا، بل إنه ينبغي وضع كل ذلك موضع الشك، حتى نرى من بعد ذلك ما يمكن أن نحكم به حكماً يقينياً بهذا الشأن. وكذا الأمر بخصوص بقية [الأشياء]...» (أ. ت.، ج 10، ص 432-436).

(67) انظر **التأملات**، التأمل 4: «فمن أين إذاً تأتي أخطائي؟ إنها آتية من هذا [السبب] وحده، وهو أنه لما كانت الإرادة أكثر اتساعاً وامتداداً من الذهن، فإني لا أحددها بحدوده، بل إني أجعلها أيضاً تمتد إلى أشياء لا أفهمها، ولما كان ذلك يجعل تلك الأشياء متساوية في نظرها، فهي تتيه بينها بسهولة، وتختار الشر على أنه الخير، أو الباطل على أنه الحق. وذلك ما يجعلني أخطئ أو أذنب...» (أ. ت.، ج 9، ص 46).

انظر كذلك **المبادئ**، الجزء 1، الفقرة [68]: «ولكن حتى يتسنى لنا أن نميز هنا بين ما هو واضح وما هو غامض في أحاسيسنا، فسنلاحظ أولاً أننا نعرف الألم والألوان والأحاسيس الأخرى معرفة واضحة متميزة، عندما نعتبرها مجرد أفكار، ولكن عندما نريد أن نحكم أن الألوان، والألم...، إلخ أشياء موجودة خارج فكرنا، فإننا لن نستطيع أن نقول بتاتاً ما هي تلك الأشياء. كذلك الشأن عندما يقول لنا أحدهم إنه يرى ألواناً في جسم ما، أو إنه يحس ألماً في أحد أعضائه، مثلما لو قال لنا إنه يرى أو يحس شيئاً ما، ولكنه يجهل تمام الجهل ما هي طبيعة ذلك الشيء، أو إنه ليس له معرفة متميزة بما يراه ويحسه. إذ رغم أنه عندما لا يتفحص أفكاره بانتباه، يقتنع بأن له عن ذلك [الشيء] معرفة ما، لأنه يفترض أن اللون الذي يعتقد أنه يراه في الشيء يشبه إلى حد ما الإحساس الذي يحس به في ذاته، إلا أنه إذا فكر ملياً في ما تمثله له الألوان أو الألم، من حيث إنها موجودة في أجسام ملونة، أو في جزء جريح [من الجسم]، فإنه سيجد دون شك، أنه لا معرفة له عنها...» (أ. ت.، ج 9، ص 56).

انظر كذلك الجزء 4، الهامش رقم 25 من هذا الكتاب، النص الذي أورده من الرسالة إلى مجهول، آذار/ مارس 1638: «عندما يقال: أنا أتنفس إذاً فأنا [كائن]، وإذا أراد [صاحب القول] أن يستنتج وجوده من أن التنفس لا يكون من دون ذلك [الوجود]، فإنه لا يستنتج شيئاً، لأنه يحتاج إلى أن يبرهن قبل ذلك على أنه حقيقة يتنفس، وذلك أمر مستحيل، إذا لم يثبت أيضاً أنه يوجد...» (أ. ت.، ج 2، ص 37).

(68) انظر **المبادئ**، الجزء 1، الفقرة [45]: «بل هناك أشخاص لا يدركون شيئاً طوال حياتهم إدراكاً يجعلهم قادرين على الحكم عليه حكماً جيداً، إذ ليس يكفي أن تكون المعرفة التي يمكن لنا أن نبني عليها حكماً يقينياً واضحة، بل ينبغي كذلك أن تكون متميزة. وأسمي =

[8] و[تمثلت] الثانية في تقسيم[69] كل من الصعوبات[70] التي

= [معرفة] واضحة تلك [المعرفة] الحاضرة أمام الفكر المنتبه، البينة له، مثلما نقول إننا نرى الأشياء بوضوح عندما تكون أعيننا مستعدة للنظر إليها، و[أسمي] متميزة تلك [المعرفة] التي تكون على جانب من الدقة والاختلاف عن كل [المعارف] الأخرى، بحيث لا تحتوي في ذاتها إلا على ما يظهر بانكشاف لمن يتفحصها كما ينبغي» (أ. ت.، ج 9، ص 44).

(69) (Diviser)، وتعرف هذه القاعدة بقاعدة التقسيم. انظر **القواعد**، القاعدة 5، العنوان: «... إذا أرجعنا القضايا المعقدة الغامضة، بصفة تدريجية، إلى [قضايا] أكثر بساطة...» (أ. ت.، ج 10، ص 381). وكذلك القاعدة 13: «إذا [أردنا] فهم مسألة فهماً تاماً، فعلينا أن نجردها من كل مفهوم زائد [عن مفهومها]، وأن نبسطها قدر الإمكان، ونقسمها بواسطة التعداد إلى أصغر الأجزاء الممكنة.

«إننا نقلد أصحاب الجدل في هذه النقطة وحدها، وهي إنه مثلما يفترضون، لتدريس أشكال القياسات، أن تكون عناصرها ومادتها معروفة، كذلك فنحن أيضاً نلح هنا على أن تكون المسألة مفهومة فهماً تاماً. غير أننا لا نميز مثلهم بين عنصرين متقابلين ووسيط [بينهما]، [بل] إننا نعتبر الشيء بتمامه بالطريقة الآتية: أولاً، إنه يوجد بالضرورة في كل مسألة شيء مجهول، إذ لولا ذلك لكان البحث من دون فائدة، ثانياً، يجب أن تقع الإشارة إلى ذلك المجهول بكيفية ما، إذ من دون ذلك لا يكون هناك شيء يتطلب أن نبحث عنه [هو بذاته] وليس عن شيء سواه، ثالثاً، لا يمكن أن تقع الإشارة إليه، كما ذكرنا، إلا بشيء معروف... ومن هنا فنحن نفهم بسهولة كيف يمكن إرجاع كل المسائل الناقصة إلى مسائل كاملة... ونرى أيضاً كيف يمكن مراعاة هذه القاعدة، كي نجرد الصعوبة [التي] نفهمها فهماً جيداً، من كل مفهوم زائد [عليها]، و[كيف يمكن] اختزالها إلى حد نرى معه أن الأمر لا يتعلق بهذا الموضوع أو ذاك، بل [هو لا يتعلق] إلا بمقادير [يمكن] عموماً مقارنتها في ما بينها...»

«ونضيف أيضاً أنه ينبغي أن يقع تبسيط الصعوبة قدر الإمكان...، وتقسيمها...، وهكذا إذا أردت مثلاً، دراسة المغنطيس انطلاقاً من تجارب عديدة، فإني سأجول بها واحدة واحدة، كذلك لو أردت دراسة الصوت...» (أ. ت.، ج 10، ص 430).

(70) يستعمل ديكارت في القاعدة 13 هذه الألفاظ (Difficulté) صعوبة، و(Propositions) قضايا، و(Questions) مسائل، و(Enigmes) ألغاز، تقريباً بمعنى واحد، ولكنه يميز بين (Les questions imparfaites) المسائل الناقصة و(Les questions parfaites) المسائل الكاملة أو التامة. ويقول في هذه القاعدة كما رأيناه بالهامش السابق، إنه ينبغي إرجاع الأولى إلى الثانية. ويمكن أن نفهم من ذلك أن الصعوبة هي مسألة ناقصة، ينبغي إرجاعها إلى أجزائها أو إلى مسائل كاملة، كما تدل على ذلك الأمثلة الواردة بالهامش السابق، وكذلك التي أوردتها بخصوص الألغاز، بالهامش رقم 66 من هذا الجزء. غير أنه يختار من كل هذه الألفاظ لفظ مسائل، للوقوف على تعريف له: «إننا نعني في الحقيقة بالمسائل، كل =

أفحصها إلى ما يمكن من الأجزاء[71]، وما ينبغي لحلها على أفضل وجه.

[9] و[تمثلت] الثالثة في تسيير أفكاري حسب نظام[72]، مبتدئاً

= ما نجد فيه الحقيقة والخطأ: وعلينا إحصاء أشكالها المتعددة حتى نحدد ما يمكن أن نفعله بخصوص كل منها» (أ. ت.، ج 10، ص 430).

(71) انظر **القواعد**، القاعدة 12: «... لذلك لما كنا لا نتكلم عن الأشياء إلا من حيث يدركها الذهن، فنحن لا نسمي أشياء بسيطة إلا تلك التي لنا عنها معرفة على حد من الوضوح والتميز، بحيث لا يستطيع الفكر أن يواصل تقسيمها إلى مزيد من الأجزاء ليعرفها بأكثر تميز، مثال ذلك الشكل، والامتداد، والحركة...، إلخ أما كل الأشياء الأخرى، فنحن نتصورها على أنها متركبة من هذه [الأشياء] البسيطة: وينبغي أن نفهم ذلك بكيفية عامة جداً، بحيث لا نستثني من ذلك تلك التي نجردها أحياناً من الأشياء البسيطة، مثلما يحدث عندما نقول إن الشكل حد (Limite) لشيء ممتد، على أننا نتصور الحد شيئاً أعم من الشكل، لأننا نستطيع أيضاً أن نتكلم عن حد الديمومة، أو عن حد الحركة...، إلخ إذ رغم أن فكرة الحد مجردة من الشكل، فهي لا ينبغي لذلك أن تظهر وكأنها أكثر بساطة من الشكل.

«ونقول ثانياً، إن الأشياء التي هي بسيطة من وجهة نظر ذهننا، إما أن تكون روحية بحتة، أو مادية بحتة، أو مختلطة. إذ إن الروحية البحتة هي التي يعرفها الذهن بنور فطري ودون الاستعانة بأي صورة جسمية، لأن مثل هذه الأشياء موجودة دون شك، فنحن لا نستطيع أن نتصور أي فكرة جسمية تمثل لنا المعرفة، أو الشك، أو الجهل، أو فعل الإرادة... وأما المادية البحتة فهي التي لا نعرفها إلا في الأجسام، مثل الشكل، والامتداد، والحركة...، إلخ. وأخيراً، ينبغي أن نسمي مختلطة تلك التي نستعملها دون تمييز بخصوص الأشياء الجسمية والأشياء الروحية، مثل الوجود، والوحدة، والديمومة، وما شابه ذلك...» (أ. ت.، ج 10، ص 418-419).

(72) المصدر نفسه، القاعدة 5: «تتمثل كل الطريقة في النظام والوضع اللذين تكون عليهما تلك الأشياء التي يجب أن ندير نحوها نظر الفكر لاكتشاف بعض الحقائق ونستطيع أن نتبعها بدقة إذا أرجعنا القضايا المعقدة الغامضة، بصفة تدريجية، إلى [قضايا] أكثر بساطة، وإذا انطلقنا بعد ذلك من حدس أبسطها، وحاولنا أن نرتقي، بالدرجة نفسها، إلى معرفة كل الأخرى».

«إن جوهر المهارة البشرية لا يتمثل إلا في هذا [العمل] وحده، وليس اتباع هذه القاعدة بأقل ضرورة لمن أراد الدخول في معرفة الأشياء، من خيط تيزيه (Thésée)، لمن أراد ولوج المتاه...» (أ. ت.، ج 10، 379-380). (انظر بقية النص الذي أوردته، بالهامش رقم 42 من هذا الجزء). =

بـأبـسـط الـمـواضـيـع[73] . . . .

انظر كذلك المصدر المذكور، القاعدة 6: «ينبغي للتمييز بين أبسط الأشياء وأكثرها تعقداً، وللبحث فيها بنظام، أن نرى داخل كل سلسلة من الأشياء التي استنتجنا فيها مباشرة بعض الحقائق من حقائق أخرى، ما هو أبسط شيء فيها، وكيف أن كل الأخرى تقترب منه أو تبتعد عنه.

«ورغم أن هذه القاعدة تبدو وكأنها لا تأتي بجديد، فهي مع ذلك تحتوي على أهم سر [من أسرار] الطريقة، وليس في هذا المصنف ما هو أهم منها: فهي تخبرنا فعلاً بأنه يمكن أن نرتب الأشياء تبعاً لسلاسل مختلفة، لا من حيث إنها تتعلق بجنس من أجناس الكيان، كما قسمها الفلاسفة حسب مقولات، بل من حيث إن معرفة بعضها يمكن أن تنتج عن معرفة البعض الآخر، بحيث إنه كلما، اعترضتنا صعوبة ما، استطعنا أن نتساءل عما إذا لم تكن هناك بعض الأشياء التي ينبغي فحصها قبل غيرها، وما هي، وحسب أي نظام...» (أ. ت.، ج 10، ص 381).

(73) المصدر نفسه، النص الذي أوردته من القاعدة 6، والذي يتواصل على هذا النحو: «ولكن كي ننجح في ذلك ينبغي أن نلاحظ أولاً، أن كل الأشياء، من حيث يمكن أن تكون مفيدة لمشروعنا، عندما لا نعتبر طبائعها بصفة منعزلة، بل عندما نقارن بينها حتى تنتج معرفة بعضها عن معرفة البعض الآخر، يمكن أن تسمى مطلقة أو نسبية.

«وأسمي مطلقاً كل شيء يحتوي في ذاته على الطبيعة الخالصة البسيطة التي هي موضوع التساؤل: مثال ذلك كل ما نعتبره مستقلاً، أو سبباً، أو بسيطاً، أو شاملاً، أو واحداً، أو مساوياً، أو مشابهاً، أو مستقيماً، أو أشياء أخرى من هذا الجنس، وأسمي ذلك الشيء أبسط الأشياء وأيسرها، حتى نستخدمه في حل المسائل.

«أما النسبي فهو على عكس ذلك، ما يرتبط بهذه الطبيعة، أو على أقل تقدير بجزء منها، يلتقي منه بالمطلق ويستنتج منه حسب نظام معين...».

«ويتمثل سر كل الطريقة في البحث في كل شيء عما هو أكثر إطلاقاً. إذ إن هناك بعض الأشياء [التي إذا اعتبرت] من جهة معينة، [بدت] أكثر إطلاقاً من [أشياء] أخرى، ولكنها إذا اعتبرت [من جهة] أخرى [بدت] أكثر نسبية: مثلاً ما هو شامل هو دون شك أكثر إطلاقاً مما هو خاص، لأن له طبيعة أكثر إطلاقاً، ولكن يمكن القول إنه كذلك أكثر نسبية، لأن وجوده يتوقف على [وجود] الأفراد...، إلخ. كذلك أخيراً، لكي نبرز بوضوح أننا لا نعتبر طبيعة كل موضوع من مواضيع المعرفة على حدة، بل السلاسل التي تؤلفها إذا تجمعت، ذكرنا عن قصد السبب والمتساوي بين الأشياء المطلقة، رغم أن طبيعتهما نسبية...

«وينبغي أن نلاحظ ثانياً، أنه ليس هناك إلا طبائع قليلة خالصة بسيطة، نستطيع للوهلة الأولى وبالنظر إليها وحدها، أن [نعرفها] بالحدس، بقطع النظر عن كل الأخرى، وذلك إما بالتجارب، وإما بالنور الذي هو فينا؛ لذلك نقول إنه تنبغي ملاحظتها بعناية: لأنها هي التي

وأيسرها على المعرفة[74] للارتقاء شيئاً فشيئاً، وحسب التدرج، إلى معرفة أكثرها تركيباً، ومفترضاً [وجود] نظام حتى بين التي لا تتتابع بصفة طبيعية[75].

= نسميها أبسط الأشياء في كل سلسلة...» (أ. ت.، ج 10، ص 381-383).

(74) المصدر نفسه، القاعدة 6: «وفي النهاية ينبغي أن نلاحظ ثالثاً أنه لا ينبغي أن نبدأ دراسة ما بالبحث عن الأشياء الصعبة؛ بل ينبغي قبل الشروع في النظر في مسائل معينة، أن نجمع معاً [كل] الحقائق التي تتقدم إلينا من تلقاء ذاتها، لنرى بعد ذلك ما إذا كان يمكن لحقائق أخرى أن تستنتج منها، وأخرى أيضاً من هذه الأخيرة، وهكذا دواليك. وإذا كان الأمر كذلك، ينبغي التفكير ملياً في الحقائق المكتشفة، وتفحص الأسباب التي جعلتنا نعثر على بعضها قبل البعض الآخر، وبكيفية أيسر، وما هي، حتى [نستطيع] أن نستخلص من هناك، عندما نطرق مسألة محددة، ما هي الأبحاث الأخرى التي من فائدتنا أن نبدأ بالنظر فيها. مثال ذلك إذا بدا لي أن عدد 6 هو ضعف [العدد] 3، فإنّي سأبحث بعد ذلك عن ضعف 6، أعني 12، ثمّ سأبحث، إن شئت، عن ضعف هذا [العدد الأخير]، أعني 24، و[عن] ضعف هذا [الأخير]، أعني 48... إلخ، ومن هنا فإني سأستخلص، وهي خلاصة جد يسيرة، أن النسبة التي توجد بين 3 و6، هي ذاتها [التي توجد] بين 6 و12، وكذلك بين 12 و24...، إلخ وبالنتيجة، فإن الأعداد 3 و6 و12 و24 و48... إلخ، في تناسب متصل: ومن هنا، فإن كل هذه الأشياء، وإن كانت واضحة إلى حد تبدو معه وكأنها صبيانية، [تجعلني] أفهم، إذا فكرت ملياً، [تلك] الكيفية التي تلتف بها كل المسائل التي تهم نسب الأشياء وعلاقاتها، وكذلك النظام الذي ينبغي اتباعه للبحث عنها: وذلك هو الشيء الوحيد الذي يتكون منه جوهر كل علم الرياضيات الخالصة».

«إذ إني ألاحظ بادئ ذي بدء أن العثور على ضعف 6 ليس أصعب من العثور على ضعف 3؛ وكذلك الشأن بخصوص كل الأشياء، [أعني أننا] إذا عثرنا على النسب القائمة بين مقدارين معينين، استطعنا أن نعطي عدداً لامتناهياً من المقادير الأخرى التي لها في ما بينها نسبة واحدة...» (أ. ت.، ج 10، ص 384-387).

(75) المصدر نفسه، القاعدة 10، النص الذي أوردته بالجزء 1، الهامش رقم 53 من هذا الكتاب، والذي يتواصل هنا بعد قطعه قليلاً، على هذا النحو: «لذلك قلنا إنه يجب البحث في هذه الأشياء بطريقة، وليست الطريقة عموماً في هذه الأشياء ذات الأهمية المحدودة، سوى المثابرة على مراعاة النظام الموجود في الشيء ذاته، أو [النظام] الذي نتصوره ببراعة: فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نقرأ نصاً مختفياً وراء أحرف نجهلها، فإننا لا نرى فيه أي نظام، ولكننا مع ذلك نتصور فيه [نظاماً]، ليس لاختبار مختلف الافتراضات التي يمكن أن تقدمها بشأن كل علامة [من علاماته]، أو كل كلمة أو فكرة فحسب، بل كذلك لترتيب =

[10] وكانت الأخيرة أن أقوم في كل المواطن[76] بتعددات[77] على

= كل ذلك، بحيث نعرف بالتعداد كل ما يمكن استنتاجه منه. وينبغي أن نحترس قبل كل شيء من أن نضيع وقتنا في محاولة التكهن بتلك الأشياء صدفة ودون طريقة، إذ رغم أننا نستطيع أن نعثر عليها أحياناً من دون طريقة، وأحياناً بحكم الحظ، وبكيفية قد تكون أسرع مما لو اتبعنا طريقة ما، إلا أننا إن فعلنا ذلك أضعفنا نور الفكر، وعودناه على أمور صبيانية لا فائدة منها..» (أ. ت.، ج 10، ص 404-405).

انظر كذلك إلى مارسان، 24 كانون الأول/ ديسمبر 1640: «إن ما ينبغي ملاحظته هو أني لا أتبع في كل ما أكتبه نظام المواد، بل لا أتبع إلا نظام الحجج: أعني لا أحاول أن أقول في موضع واحد كل ما تشمل عليه مادة ما، لأنه [عند ذلك] يتعذر علي إقامة البرهان عليه برهاناً حسناً... بل إني أستنتج بالاستدلال حسب نظام، و[انطلاقاً] مما هو أكثر سهولة إلى ما هو أكثر صعوبة، ما يمكنني [استنتاجه]، حيناً بخصوص مادة ما، وحيناً آخر بخصوص مادة أخرى؛ وذلك في رأيي هو طريق الصواب للعثور على الحقيقة وشرحها شرحاً جيداً...» (أ. ت.، ج 3، 266). هذا وتنتهي هنا قراءتنا لهذه القاعدة الثالثة من قواعد الطريقة، والتي تعرف لهذه الأسباب التي رأيناها من خلال النصوص بقاعدة النظام.

(76) (Partout)، وفي ص. «في كل الأحوال». ويتعلق الأمر، كما تبينه الترجمة اللاتينية بوضوح، بالقاعدتين السابقتين. ويعني ذلك أن أقوم في عملية التقسيم كما في عملية التنظيم (أو اكتشاف النظام حيث يوجد)، بإحصاء أو تعداد للمسائل، بحيث يضمن لي العدد عدم النسيان. ولذلك، سميت هذه القاعدة الرابعة من قواعد الطريقة، قاعدة التعداد.

(77) انظر **القواعد**، القاعدة 7: «ينبغي لاكتمال العلم، أن نجول بالفكر في حركة متصلة وغير منقطعة، بكل الأشياء التي تتعلق بهدفنا، وبكل شيء منها بالخصوص، كما [ينبغي] أن نحيط به في تعداد كاف ومنظم.

«إن مراعاة ما أقدمه هنا ضرورية كي نقبل بين الحقائق اليقينية تلك التي قلنا عنها سابقاً إنها ليست مستنتجة من مبادئ أولى معلومة بذاتها. إذ إنه في بعض الأحيان، يتم هذا الاستنتاج عبر سلسلة طويلة من النتائج بحيث إذا بلغنا نهايتها، لم نعد نتذكر بسهولة كل الطريق الذي قطعناه للوصول إلى ذلك الحد؛ لذلك نقول إنه ينبغي إصلاح وهن الذاكرة بحركة متصلة للفكر: مثال ذلك، إذا علمت أولاً بمقتضى عمليات مختلفة ما هي العلاقة القائمة بين أ وب، ثم بين ب وج، ثم بين ج ود، وأخيراً بين د وهـ، فإني لا أرى لذلك العلاقة القائمة بين أ وهـ، ولا أستطيع لمحها من خلال العلاقات التي ذكرتها، إلا إذا تذكرتها كلها. لذلك، فأنا سأجول بها مرات عديدة في حركة متصلة للخيال، تقف في الوقت عينه على حدس لكل عنصر [من العناصر] وتمرُّ للأخرى، إلى أن أكون قد تعلمت المرور من [العنصر] الأول إلى الأخير بسرعة كافية، بحيث لا تترك تقريباً أي دور للذاكرة، وبحيث =

درجة من الاكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول، بحيث أكون واثقاً من أنني لم أهمل شيئاً.

[11] إن هذه السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة السهلة التي اعتاد الهندسيون[78] استعمالها للوصول إلى أصعب براهينهم، جعلتني أتخيل أن كل الأشياء[79] التي يمكن أن تقع في دائرة معارف الناس تتتابع بالشكل نفسه[80]، وأنه يكفي بأن لا يقبل [المرء] أياً منها على

= [تجعلني]، أتملك حدس الكل في آن واحد؛ وبهذه الوسيلة، فإني إذ أدعّم الذاكرة، أنقص في آن واحد من بطء التفكير، وأوسع في مقدرته.

«ولكننا نضيف أنه ينبغي أن تكون هذه الحركة غير منقطعة؛ إذ كثيراً ما يتخلى الذين يريدون استخلاص شيء ما بتسرع ومن مبادئ بعيدة، عن تتبع كل السلسلة المتمثلة في القضايا المتوسطة [بين البداية والنهاية] و[عن النظر فيها] بعناية، بحيث لا يمتنعون عن القفز دون شعور منهم، على كثير من الأشياء. ومن ثم فحيثما تم إهمال نقطة ما، مهما كانت طفيفة، انعدم كل يقين في الخلاصة».

«ونقول أيضاً إن هذا التعداد ضروري لاكتمال العلم: ذلك أن القواعد الأخرى تعين في الحقيقة على حل عدد كبير من المسائل، ولكن التعداد وحده يمكننا من الحكم على الأشياء التي نتفحصها بالفكر، مهما كانت طبيعتها، حكماً صحيحاً يقينياً، ومن ثم فلا شيء يفلت منا حقاً...» (أ. ت.، ج 10، ص 387-388).

(78) نرى هنا إدغاماً لعنصرين معاً: من جهة تلك الحجج التي كنا بصدد استعراضها والتي تتمثل في عناصر القواعد الأربع التي تتكون منها الطريقة، ومن جهة أخرى حجج الهندسيين وبراهينهم، ويعني ذلك أن الطريقة ليست إلا استخلاصاً لهيكل الرياضيات مع إصلاح أجزائها ببعضها، كما رأينا في الهوامش السابقة وكما وعدت به الفقرة [6] من هذا الجزء: «وذلك ما دفعني إلى التفكير في ضرورة البحث عن طريقة أخرى تجمع محاسن تلك [العلوم] الثلاثة مع خلوها من عيوبها...».

(79) يستثني ديكارت من هذه «الأشياء» المعارف السماوية وشؤون اللاهوت عموماً. انظر الجزء 1، الهامش رقم 59 من هذا الكتاب، النص الذي أوردته من المحاورة مع بورمان، وخصوصاً: «ومما لا شك فيه أنه لا يجب إخضاع اللاهوت للاستدلالات التي نستخدمها في الرياضيات وفي الحقائق الأخرى، لأنه ليس لنا عليها من سلطان...» (أ. ت، ج 5، ص 176).

(80) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «ولما كان لهذه الطريقة من عظيم الفائدة ما يجعل الضرر يكون أكثر من النفع لو انهمك [الناس] في دراسة العلوم دونها، فإني أعتقد راسخاً أن =

أنه حقيقة دون أن يكون كذلك، وأن يحافظ دائماً على النظام اللازم لاستخلاص بعضها من بعض[81] حتى لا يبقى منها [شيء واحد] لا يمكن بلوغه مهما كان بعيداً، أو اكتشافه مهما كان خفياً. ولم أجد شديد عناء في معرفة ما هي [الأشياء] التي كان ينبغي البدء بها: إذ

= العقول الفذة قد ظفرت منها بشيء منذ زمن بعيد، ودون أن تنقاد في ذلك لشيء آخر غير طبيعتها. إن الفكر البشري ليملك فعلاً شيئاً إلهياً ألقيت فيه البذور الأولى للأفكار الصالحة، بحيث رغم ما يصيبها من إهمال، ومهما تعرضت للاختناق بسبب دراسات مناقضة لها، فهي تنتج بصفة تلقائية [بعض] الثمار. ولنا دليل على ذلك في أيسر العلوم [على الإطلاق]، وهي الحساب والهندسة...» (أ. ت.، ج 10، ص 373).

(81) يمكن اعتبار هذا التذكير تلخيصاً للطريقة في القاعدتين الأولى والثالثة. ويعني ذلك أنه يمكن إرجاع الطريقة برمتها إلى عمليتين أساسيتين، هما الحدس (Intuition) والاستنتاج (Déduction) أو معرفة البسيط معرفة مباشرة جلية، ومعرفة المركب معرفة مستنتجة مبرهنة. ويعني ذلك أيضاً أن القاعدتين الثانية والرابعة خادمتان للأولى والثالثة. انظر **القواعد**، القاعدة 3:

«وكي لا نسقط في ذات الخطأ [الذي سقط فيه السلف]، فسنعدد هنا كل العمليات [التي يقوم] بها فكرنا، والتي نستطيع بواسطتها أن نبلغ معرفة الأشياء دون أن نخشى أي خطأ، وليس هناك إلا [عمليتان] اثنتان، [وهما] الحدس والاستنتاج».

«وأعني بالحدس، لا تلك المعطيات المتغيرة التي تخبرنا بها الحواس، أو ذاك الحكم الخادع الذي [تصدره] مخيلة لا تؤلف موضوعها إلا تأليفاً سيئاً، بل ذاك التصور [الذي يتصوره] فكر خالص منتبه، وهو تصور على جانب من السهولة والتميز، يزول معه كل شك حول ما نفهمه، أو، وهو الشيء نفسه، ذاك التصور الثابت [الذي يتصوره] فكر خالص منتبه، والذي يتولد عن نور العقل وحده، والذي لما كان أبسط من الاستنتاج فهو يفوقه يقيناً... وهكذا، فإن كل [امرئ] يستطيع أن يرى بالحدس أنه موجود، وأنه يفكر، وأن المثلث معرف بثلاثة خطوط فقط...»

«... وأضفنا هنا نوعاً آخر من أنواع المعرفة، وهو الذي يقع بالاستنتاج، وهي عملية نفهم بها كل ما يستخلص بالضرورة من أشياء أخرى عرفناها معرفة يقينية. ولقد اضطررنا إلى هذه الإضافة لأننا نعرف كثيراً من الأشياء معرفة يقينية رغم أنها ليست في ذاتها أشياء جلية، ويكفي أن تكون مستنتجة من مبادئ حقيقية معروفة، بواسطة حركة متصلة وغير منقطعة [يقوم بها] الفكر الذي يتملك حدساً واضحاً بكل شيء [من الأشياء التي يعرفها هكذا]، وعلى هذا النحو نعرف أن آخر حلقة من سلسلة طويلة تتصل بالحلقة الأولى...» (أ. ت.، ج 10، ص 368-369). (انظر بقية النص من هذه القاعدة بالهامش رقم 65 من هذا الجزء).

كنت أعلم بعد[82] أنه بأبسطها[83] وأيسرها على المعرفة؛ ولما رأيت أنه من بين كل الذين بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، لم يستطع إلا الرياضيون وحدهم العثور على بعض البراهين، أي على بعض الحجج اليقينية الجلية، لم أشك البتة في أنهم إنما فحصوا بـِ [الأشياء] نفسها[84]؛ رغم أنني لم أكن أنتظر منها أي فائدة أخرى سوى أن تعود فكري على التشبع بالحقائق[85] وعدم الاكتفاء بالحجج

---

(82) المعرفة الأولى، أو القاعدة المؤسسة للطريقة هي هذه: الانطلاق من البسيط إلى المعقد. وإذا ما اعتبرنا هذه الجملة تلخيصاً للسابقة، أعني تلخيصاً للتلخيص، فإن كل الطريقة تصبح متمثلة في مراعاة النظام وتوخيه عندما يوجد، أو إحداثه ووضعه عندما نعدم، انظر **القواعد**، القاعدة 14: «وينبغي أن نعلم أيضاً أنه لاكتشاف النظام يجب أن يعمل [المرء] بكثير من العناية، كما نراه في كل نقطة من هذه الطريقة التي لا تكاد تعلم شيئاً سواه...» (أ. ت.، ج 10، ص 451).

(83) وقد سقط في م. Plus، وهو إغفال، والكلمة موجودة في ج. ور. ل. وأ. ت.

(84) وقد قرأ ب. Pas، وهي في الحقيقة Par كما في م. وج. أما ص. فقد قرأ قراءة غامضة: «إلا عن طريق الأمور التي عالجوها»، وهو ما لا معنى له. وفي الحقيقة فإن هذا المقطع صعب على الفهم، وقد حاولت كذلك الإبقاء على الغموض تحفظاً. غير أنّ الترجمة اللاتينية تبيّن أن الأمر يتعلق بالأشياء البسيطة التي تمثل مواضيع معرفة كما فهم ب. وعند ذلك يكون المعنى تقريباً هو الآتي: عندما رأيت أنه من بين كل الباحثين عن الحقيقة، لم يتوصل إلا الرياضيون وحدهم لاكتشافها، لم يبق عندي شك في أنهم إنما توصلوا إلى ذلك الاكتشاف لأنهم اعتمدوا على العمليات نفسها المتمثلة في التوجه من البسيط إلى المعقد... انظر النص الذي أوردته من **القواعد**، القاعدة 4، بالهامش رقم 80 من هذا الجزء.

(85) لقد عقب المؤلف على هذا المقطع بالنص التالي خلال المحاورة مع بورمان: «إن هذه المزية لا تنجم عن الرياضيات المتداولة التي تكاد تكون كلها متمثلة في التاريخ وشرح الألفاظ...، إلخ، وهي كلها أشياء يمكن تعلمها بسهولة بواسطة الذاكرة التي يمكن أن تتدعم بها. ولكن ليس الشأن كذلك عندما يتعلق الأمر بالذكاء. إذ لا بد لتنمية الذكاء من العلوم الرياضية التي لا تستمد من الكتب، بل من الممارسة والتطبيق. ولما كان المؤلف لم يصطحب كتباً معه، فقد أجبر على تعلمها بنفسه، وقد استفاد من ذلك فائدة كبيرة، غير أن هذا الأمر ليس في متناول الجميع، لأنه يستلزم فكراً رياضياً يقع ترويضه بالممارسة. ويشتق هذا العلم من الجبر، ولكنه يصعب جد اتقانه من دون معلم، إلا إذا قبل [المتعلم] أن يتبع المؤلف خطوة خطوة في الهندسة التي قدمها لنا، ليمتلك المقدرة على البحث والعثور في كل =

الواهية. ولكنني لم أطلب لذلك معرفة كل هذه العلوم الخاصة التي يسميها العموم رياضيات[86]؛ ولما رأيت أنها رغم اختلاف مواضيعها

= الحالات على [ما هو مجهول]، كما فعل ذلك أحد الفرنسيين بباريس. وهكذا، فإن دراسة الرياضيات ضرورية للعثور على أشياء جديدة، وذلك على حد السواء في الفلسفة والرياضيات. ولكن ليس ضرورياً أن نعلم الرياضيات كي نفهم ما كتبه المؤلف في الفلسفة، إلا بخصوص أشياء قليلة في **انكسار الضوء**، تكتسي صبغة رياضية. أما أبسط المسائل التي يود المؤلف أن نتمرن عليها، فهي على سبيل المثال طبيعة المثلث وخاصياته، وأشياء أخرى من هذا القبيل، ينبغي اعتبارها والتفكير فيها. إنّ الرياضيات تعوّد [الفكر] على معرفة الحقائق، لأنه توجد في الرياضيات استدلالات مستقيمة لا يمكن العثور عليها في أي موضع آخر. وبالنتيجة، فإن الذي يعود فكره مرة على الاستدلالات الرياضية، سيحفظه قادراً على البحث على حقائق أخرى، لأن الاستدلال هو هو في كل موضع... إن الرياضيات تعود الفكر على التمييز بين الاستدلالات الحقيقية البرهانية والاستدلالات الاحتمالية الخاطئة: إذ إن الذي لا يعتمد في الرياضيات إلا على ما هو احتمالي ينتهي إلى الإخفاق والخيبة، ويرى بذلك أن البرهان لا يرتكز على ما هو احتمالي، أي ما هو متكافئ مع الخطأ، بل على ما هو يقيني، ولأن الفلاسفة لم يروا ذلك، فهم لا يستطيعون بتاتاً أن يميزوا في الفلسفة وعلم الطبيعة بين البراهين والحجج الاحتمالية، وبالنتيجة فهم يتجادلون دائماً تقريباً بشأن الأشياء المحتملة لأنهم لا يعتقدون أنه يمكن أن توجد براهين داخل علوم الواقع. لذلك، اعتقد الريبيون أنه ليس بالإمكان البرهان على وجود الإله، وكثيرون هم الذين يرون هذا الرأي اليوم أيضاً، في حين أنه يمكن البرهان على هذا [الوجود] إلى أبعد الحدود، بل يمكن البرهان عليه (ككل الحقائق الميتافيزيقية الأخرى) بأكثر قوة من الحقائق الرياضية. إذ لو وضع الرياضيون كل ما وضعه المؤلف موضع الشك في [ميدان] الميتافيزيقا، لما استطاعوا بعد ذلك إقامة أي برهان رياضي، في حين أن المؤلف [استطاع] رغم ذلك تقديم براهين ميتافيزيقية. ولذلك، فإن هذه أكثر يقيناً من تلك. وقد سعى المؤلف عبر كل فلسفته إلى الاعتماد على ما يسمى عادة براهين رياضية، رغم أنها لا يمكن فهمها هكذا من قبل الذين لم يتعودوا على الرياضيات» (أ. ت.، ج 5، ص 176-177).

(86) انظر **القواعد**، القاعدة 4: «... وقد قادتني هذه الأفكار من الدراسة الخاصة بالحساب والهندسة إلى دراسة عامة للرياضيات، فبحثت أولاً عما يعنيه كل الناس بهذه الكلمة على وجه التحديد، ولماذا لا يكتفون باعتبار العلمين السابقين فقط جزءاً من الرياضيات، بل كذلك الموسيقى والبصريات (l'optique)، والميكانيكا، و[علوماً] كثيرة أخرى. إذ ليس يكفي أن نعتبر هنا اشتقاق الكلمة: لأنه لما كانت عبارة رياضيات تعني علماً وكفى، فإن العلوم الأخرى، ليست أقل جدارة من الهندسة بأن تسمى رياضيات...» (أ. ت، ج 10، ص 377).

لا تتخلف عن أن تتفق كلها من حيث إنها لا تعتبر في تلك [المواضيع] إلا مختلف العلاقات والنسب الموجودة بينها، فكرت أنه من الأجدى أن أخص بالدرس تلك النسب عامة[87]، ودون افتراضها إلا في المواضيع التي تيسّر علي معرفتها؛ وأيضاً دون أن أقيدها بها بتاتاً، كي أستطيع تطبيقها من بعد ذلك، بسهولة أكثر، على كل [المواضيع] الأخرى التي تلائمها. ثم إنني لما تبينت أن معرفتها[88] تستلزم مني أن أفحصها أحياناً واحدة واحدة، وأن أحفظها [في الذاكرة] أو أن أفهمها مجتمعة أحياناً أخرى[89]، فكرت أنه من

(87) المصدر نفسه، النص الذي أوردته بالهامش رقم 63 مكرر من هذا الجزء، ومن **القواعد**، القاعدة 2، وخصوصاً: «... ذلك أنهما لا يتعلقان إلا بموضوع على جانب من الصفاء والبساطة، بحيث ليس له شيء بتاتاً من [كل] ما تجعله التجربة غير يقيني، ولأنهما يتمثلان في سلسلة من الاستخلاصات المستنتجة بالاستدلال (أ. ت.، ج 10، ص 365)؛ وكذلك انظر **القواعد**، القاعدة 4: «... وإذا فكرنا [في الأمر] بأكثر انتباه، لاحظنا في النهاية أن كل الأشياء التي تتم فيها دراسة النظام والقياس تتعلق بالرياضيات، بقطع النظر عما إذا كان ينبغي البحث عن ذلك القياس في الأعداد، أو الأشكال، أو الكواكب، أو الأصوات، أو أي موضوع آخر؛ ونرى هكذا أنه لا بد من وجود علم عام يشرح كل ما يمكن البحث عنه بشأن النظام والقياس، دون تطبيق على مادة معينة، وأن هذا العلم لا يسمى باسم أجنبي بل باسم قديم ومتداول في الاستعمال، وهو الرياضيات الشاملة، لاحتوائها على كل ما يجعل العلوم الأخرى تعتبر أجزاء منها. ثم إن [السبب] الذي يجعلها تفوق كل العلوم الأخرى نفعاً وسهولة، هو أنها تنطبق على كل الأشياء التي تنطبق عليها [هذه العلوم]، وعلى أشياء أخرى كثيرة؛ وكذلك لأن الصعوبات التي تحتوي عليها توجد أيضاً في [هذه العلوم]، تضاف إليها صعوبات أخرى آتية من المواضيع الخاصة بهذه [العلوم]، والتي لا تحتوي عليها هي...» (أ. ت.، ج 10، ص 378).

انظر كذلك نهاية النص الذي أوردته بالهامش رقم 74 من هذا الجزء، من **القواعد**، القاعدة 6: «... [تلك] الكيفية التي تلتف بها كل المسائل التي تهم نسب الأشياء وعلاقاتها، وكذلك النظام الذي ينبغي اتباعه للبحث عنها: وذلك هو الشيء الوحيد الذي يتكون منه جوهر كل علم الرياضيات الخالصة...»، (إلى نهاية الهامش) (أ. ت.، ج 10، ص 387).

(88) وفي ص. «لما تنبهت لتلك العلاقات، وتبين لي أن معرفتها...»، في حين يتعلق الأمر بتلك «النسب عامة»، كما هو واضح في النص.

(89) انظر **القواعد**، القاعدة 11: «لقد كان من الواجب أن نتبع هذا الطريق لأننا=

الأفضل، لاعتبارها فرادى، أن أتمثلها في خطوط، إذ لم أجد ما هو أكثر بساطة(90)، ولا ما هو أكثر تميزاً أقدمه لخيالي وحواسي؛ في

= نطلب شرطين من الحدس وهما، أن تكون القضية مفهومة فهماً واضحاً متميزاً، وأن تكون أيضاً، [مفهومة] كلها في ذات الوقت وليس بصفة متتالية. على عكس ذلك، فنحن إذا فحصنا تكون الاستنتاج... بدا لنا أنه لا يمكن القيام به في ذات الوقت، بل هو يتطلب حركة ما [يقوم بها] الفكر الذي يستنبط شيئاً من شيء، ولذلك كنا على صواب عندما ميزناه عن الحدس. ولكن إذا نظرنا إليه عندما يكون منتهياً... فهو لا يعني عند ذلك أي حركة، بل النقطة التي تنتهي عندها الحركة؛ ولذلك نقول إنه يرى بالحدس عندما يكون [استنتاجاً] بسيطاً واضحاً، وليس عندما يكون متعدداً غامضاً: ولذلك سميناه تعداداً أو استقراء، لأنه لا يمكن للذهن أن يفهمه في ذات الوقت، ولأن يقينه يرتبط إلى حد ما بالذاكرة، التي لا بد من أن تحفظ الأحكام التي يقع إصدارها بشأن كل نقطة من النقاط المستعرضة حتى نستنبط منها حكماً واحداً...

«ويفضي كل هذا إلى أمرين مفيدين [هما]: معرفة الخلاصة التي نستخلصها معرفة أكثر يقيناً، وجعل الفكر أكثر مقدرة على اكتشاف أشياء أخرى. ذلك أن الذاكرة التي قلنا إنها [الشرط الذي] يتوقف عليه يقين الاستخلاصات التي تحتوي من الأشياء على ما يفوق ما نستطيع رؤيته بحدس واحد محدود وسريع، [إن هذه الذاكرة] لا بد من تدعيمها وتنشيطها بحركة متصلة متجددة [يقوم بها] الفكر: وهكذا، فإذا اكتشفت بادئ ذي بدء العلاقة التي توجد بين مقدار أول ومقدار ثان، ثم بين المقدار الثاني ومقدار ثالث، ثم بين الثالث والرابع، ثم بين الرابع والخامس، فإني لا أرى لذلك ما هي العلاقة الموجودة بين الأول والخامس، ولا أستطيع أن أستنتجها من العلاقات المعروفة بعد، إن لم أتذكرها كلها؛ لذلك وجب أن أجيل فيها الفكر من جديد، إلى أن أكون قد مررت من الأول إلى الأخير بسرعة كافية لجعلي أرى الكل رؤية حدسية، دون أن أترك مكاناً للذاكرة (أ. ت.، ج 10، ص 407-409)، انظر كذلك الهامش رقم 77 من هذا الجزء.

(90) انظر **القواعد**، القاعدة 14: «ومن هنا فإنه من السهل أن نستنتج أنه قد يكون من الفائدة بمكان أن نطبق ما نقوله بشأن المقادير عموماً على هذا النوع من المقادير الذي نجد أكبر سهولة وتميّزاً في تقديمه للمخيّلة؛ أي إن هذا النوع من المقادير ليس سوى الامتداد الحقيقي في الجسم، مجرد من كل شيء آخر ليس له شكل... وهو أمر واضح بذاته، لأن اختلاف النسب لا يبرز في موضع آخر بقدر ما يبرز في هذا الموضع، إذ رغم أنه يمكن أن يقال عن شيء ما إنه أكثر أو أقل بياضاً من شيء آخر، أو عن صوت ما إنه أكثر أو أقل حدة [من صوت آخر]، وكذلك عن بقية الأشياء، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نحدد بدقة ما إذا كانت هذه الزيادة أو النقصان تمثل نسبة الضعف أو الثلاثة، إلا إذا قسنا ذلك بمقياس الامتداد الذي في جسم مشكل، فليكن إذاً من المؤكد واليقيني أن المسائل المحددة تحديداً تاماً =

حين أنه لحفظها [في الذاكرة] أو فهم كثير منها مجتمعة كان عليَّ أن أوضحها ببعض الأعداد التي تكون غاية في الإيجاز(91)، وإنني بذلك

= لا تحتوي على صعوبات أخرى غير التي تتمثل في إرجاع النسب إلى [مقادير] متساوية، وأن كل ما تتمثل فيه هذه الصعوبة يمكن ويجب أن يفصل بسهولة عن كل موضوع آخر ليتم إرجاعه بعد ذلك إلى الامتداد والأشكال. . .» (أ. ت.، ج 10، ص 441).

(91) المصدر نفسه، القاعدة 16: «أما بخصوص الأشياء التي رغم ضرورتها [لاستخلاص] النتيجة، لا تتطلب انتباه الفكر انتباهاً مباشراً، فيستحسن أن تتم الإشارة إليها بعلامات قصيرة جداً، عوض [الإشارة إليها] بأشكال تامة: لأنه عند ذلك لا يمكن للذاكرة أن تخوننا ولا يضطر الفكر إلى الانقسام على نفسه لحفظها [من جهة]، ولمواصلة البحث عن غيرها [من جهة أخرى]».

«هذا ولما كان من الواجب أن لا نشمل بنظرة واحدة أو بحدس واحد، أكثر من بعدين في الوقت ذاته من بين العدد الكبير من الأبعاد التي تتقدم لخيالنا، كان أيضاً من المهم أن نحفظ كل الأخرى، بطريقة تجعلنا نظفر بها بسهولة كلما احتجنا إليها: ويبدو أن هذه هي الغاية التي من أجلها خلقت الطبيعة لنا الذاكرة. ولكن لما كانت هذه الملكة تتميز بعدم الاستقرار المستمر؛ ولما كان من غير الممكن أن نبذل جزءاً من انتباهنا لدعمها، عندما نكون منشغلين بأفكار أخرى، فقد كان اختراع الكتابة مفيداً جداً لهذا الغرض. إذ إننا لم نعد في حاجة عندما توفرت لنا هذه الوسيلة إلى أن نودع شيئاً في الذاكرة، بل نترك خيالنا يسرح بحرية عبر الفكر التي تتقدم إليه، ونرسم على الورق كل ما ينبغي حفظه بعلامات قصيرة جداً، حتى إذا فحصنا كل واحدة على حدة، كما قالت بذلك القاعدة 9، استطعنا أن نجول بها كلها في حركة سريعة للفكر، كما تقول بذلك القاعدة 11، وأن نتملك حدساً واحداً عن أكبر عدد منها وفي الوقت ذاته».

«ومن هنا فنحن سنرسم بإشارة وحيدة كل ما ينبغي اعتباره كواحد لحل صعوبة ما، ويمكن أن نتخيل هذه الإشارة كما شئنا. ولكننا سنستعمل، كي نبتعد عن الصعوبة، أحرفاً [صغيرة] مثل a, b, c، للتعبير عن المقادير التي عرفناها بعد، وأحرفاً [كبيرة] مثل A, B, C [للتعبير] عن المقادير المجهولة، ثم إننا سنضع أمامها باستمرار بعض الأعداد مثل 1 و2 و3 و4... إلخ للتعبير عن كمياتها، ثم سنضيف إليها أعداداً مماثلة للتعبير عن العلاقات التي تتضمنها: مثال ذلك، إذا كتبت a3، فسيكون ذلك كما لو قلت ضعف المقدار المشار إليه بحرف a، والذي يحتوي على ثلاث علاقات. وبذلك، فنحن سوف لن نكتفي باقتصاد عدد كبير من الكلمات وحسب، بل إننا، وهو الأهم، سنقدم عناصر الصعوبة تقديماً على حد من الصفاء والتجريد، بحيث إننا، دون أن نهمل أي شيء مفيد، لن نضع فيها كذلك شيئاً زائداً يمكن أن يشغل الفكر دون أن يفيده. . .» (أ. ت.، ج 10، ص 454-455).

العمل سأستخلص أفضل ما يوجد في التحليل الهندسي والجبر، وسأصحح كل سلبيات أحدهما بالآخر[92].

[12] كما أنني لا أحجم في الحقيقة عن القول بأن المراعاة الدقيقة لتلك القواعد القليلة التي اخترتها، جعلتني أجد سهولة في حل كل المسائل التي يتصل بها هذان العلمان[93]، بحيث استطعت في ظرف شهرين أو ثلاثة[94] سخرتها لطرقها، مبتدئاً بأيسرها وأكثرها شمولاً، ومستعملاً كل حقيقة وجدتها قاعدة للعثور على [حقائق] أخرى[95]، لا أن آتي على كثير من التي كنت أجدها في الماضي صعبة جداً فحسب، بل بدا لي في النهاية أنه باستطاعتي أن أعيّن بأي وسائل وإلى أي حد يمكنني حل التي كنت أجهلها. ومن هنا، فإني قد لا أبدو لكم غير مفيد إذا لاحظتم أنه لما كانت لكل شيء حقيقة واحدة، فإن الذي يعثر عليها يكون قد علم كل ما يمكن علمه[96]

(92) انظر الفقرة [6] من هذا الجزء، وخصوصاً: «وذلك ما دفعني إلى التفكير في ضرورة البحث عن طريقة أخرى تجمع محاسن تلك [العلوم] الثلاثة مع خلوها من عيوبها».

(93) قطع ص. الجملة هنا في حين أنها متواصلة في النص.

(94) يذهب ج. إلى أن الأمر يتعلق بالأشهر الموالية لليلة الاكتشاف، التي هي ليلة 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1619، وعند ذلك تكون هذه الأشهر ممتدة بين كانون الأول/ ديسمبر 1619، وكانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير 1620.

(95) انظر الفقرة [9] من هذا الجزء، والهوامش رقم 72، 73، 74 و75 بهذا الصدد.

(96) إذا كانت الطريقة ترضي العقل بكشفها له عن مقدرته، فإنها تريحه أيضاً بكشفها له عن حدوده، انظر **القواعد**، القاعدة 8: «إذ إن الذي يراعي مراعاة دقيقة [هذه] القواعد الأولى لحل صعوبة ما، ولكنه يصل فيها رغم ذلك، إلى ضرورة التوقف [عند الحد الذي بلغه]، سيعلم علماً يقيناً عندها أنه لن يبلغ بأي وسيلة معرفة ما يبحث عنه، وليس ذلك عائداً إلى عجز في فكره، بل إلى أن طبيعة الصعوبة، وكذلك الوضع البشري يعترضان عليه. وليست تلك المعرفة [أي معرفة الحدود] بأقل علماً من التي تظهر طبيعة الشيء ذاته، وقد لا يكون الفكر سليماً إن هو تحامل على الاطلاع أكثر مما فعل» (أ. ت.، ج 10، ص 393). انظر أيضاً، النص الذي أوردته بالهامش رقم 73 من هذا الجزء، من **القواعد**، القاعدة 6، وخصوصاً: «ويمثل سر كل الطريقة في البحث في كل شيء عما هو أكثر إطلاقاً...».

بشأن ذلك [الشيء]؛ وأن طفلاً، على سبيل المثال، إذا كان يتقن الحساب، وقام بعملية جمع بحسب قواعد [ذلك العلم]، يستطيع أن يتحقق من أنه عثر، بشأن المجموع الذي يفحصه، على كل ما يمكن أن يعثر عليه العقل البشري. ذلك لأن الطريقة التي تعلم اتباع النظام الحقيقي، والإحصاء الدقيق لكل ظروف ما نبحث عنه، تحتوي على كل ما يمد قواعد الحساب باليقين(97).

[13] غير أنّ ما زاد في غبطتي(98) بهذه الطريقة هو أنني كنت واثقاً من خلالها باستعمالي للعقل في كل شيء، إن لم يكن على وجه الكمال، فعلى الأقل بقدر ما يكون ذلك باستطاعتي؛ علاوة على أنني كنت أحس وأنا أمارسها، أن فكري [أخذ] يعتاد على تصور

---

(97) انظر أيضاً، النص الذي أوردته بالهامش رقم 74 من هذا الجزء، من **القواعد**، القاعدة 6، وخصوصاً: «... [تلك] الكيفية التي تلتف بها كل المسائل التي تهم نسب الأشياء وعلاقاتها، وكذلك النظام الذي ينبغي اتباعه للبحث عنها: وذلك هو الشيء الوحيد الذي يتكون منه جوهر كل علم الرياضيات الخالصة...» (أ. ت.، ج 10، ص 385)؛ وانظر كذلك نهاية النص الذي أوردته بالهامش رقم 77 من هذا الجزء، من القاعدة 7، وخصوصاً: «... ولكن التعداد وحده يمكننا من الحكم على الأشياء التي نتفحصها بالفكر، ومهما كانت طبيعتها، حكماً صحيحاً يقينياً، ومن ثم فلا شيء يفلت منا حقاً...» (أ. ت.، ج 10، ص 388).

(98) انظر **القواعد**، القاعدة 8: «ونلاحظ بادئ ذي بدء أن العقل وحده هو الذي يستطيع لدينا أن يبلغ العلم، ولكنه يمكن أن يستعين كما يمكن أن يتضايق بثلاث ملكات أخرى: هي المخيلة والحواس والذاكرة. لذلك، وجب أن نرى بنظام كيف يمكن لكل هذه الملكات أن تضرنا حتى نحترس منها، وكيف يمكن لها أن تنفعنا حتى نستفيد منها» (أ. ت.، ج 10، ص 388-389). انظر كذلك إلى إليزابيث، 1 أيلول/ سبتمبر 1645: «... غير أننا لا نتحكم في أنفسنا [تحكماً] مطلقاً إلا عندما نكون لأنفسنا، وإنه لأقل [خطراً علينا] أن نفقد الحياة من أن نفقد استعمال العقل؛ إذ إننا حتى إذا تخلينا عن تعاليم الإيمان، فنحن [نجد في] الفلسفة الطبيعة [ما] يجعل نفوسنا تأمل [أن تكون] بعد الموت أسعد حالاً مما هي عليه الآن، وما يجعلها [أيضاً] لا تخشى شيئاً بقدر ما تخشى ارتباطها بجسم يحرمها من كل حريتها...» (أ. ت.، ج 4، ص 282).

مواضيعه بأكثر وضوحاً وتميزاً. ولما كنت لم أقيد [تلك الطريقة] بأي مادة خاصة(99)، فقد آملت تطبيقها على صعوبات(100) العلوم الأخرى(101)، بالفائدة نفسها [التي جنيتها من تطبيقها] على صعوبات الجبر(102). وليس يعني ذلك أنّني كنت مقدماً على فحص كل التي كان [من المحتمل أن] تعترضني؛ إذ إن ذلك كان يتعارض مع النظام الذي تنص عليه(103). بل إنني لما رأيت أن مبادئها كلها مستمدة لا محالة من الفلسفة(104) التي لم أجد فيها بعد بتاتاً من يقين، فكرت أنه لا بد أولاً من أن أقيم في هذه(105) مثل تلك [المبادئ من

---

(99) انظر الفقرة [11]، من هذا الجزء: «... فكرت أنه من الأجدى أن أخص بالدرس تلك النسب عامة، ودون افتراضها إلا في المواضيع التي تسهل علي معرفتها؛ وأيضاً دون أن أقيدها بها بتاتاً...»، والهوامش المصاحبة لها.

(100) انظر الفقرة [8]، من هذا الجزء، القاعدة الثانية من **قواعد الطريقة**: «تقسيم كل من الصعوبات التي أفحصها...».

(101) انظر الجزء 1، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «وأما بخصوص العلوم الأخرى...»، وخصوصاً الهامش رقم 63 بهذا الصدد.

(102) الترجمة اللاتينية: «الهندسة أو الجبر...».

(103) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء، وخصوصاً: «... يهدمون منازلهم... عندما تكون غير ثابتة الأسس...»، انظر أيضاً الهامش رقم 75 من هذا الجزء، وبالخصوص إلى مارسان، 24 كانون الأول/ ديسمبر 1640: «إذ ما ينبغي ملاحظته هو أني لا أتبع في كل ما أكتبه نظام المواد، بل لا أتبع إلا نظام الحجج...»، في: (أ. ت.، ج 3، ص 266). انظر كذلك **التأملات**، التأمل الأول، الفقرة [2]: «ولذلك، لست في حاجة إلى فحص كل منها [آرائي القديمة] على حدة، إذ إن ذلك قد يمثل عملاً لا نهاية له؛ بل لما كان هدم الأسس يجر حتماً معه كل باقي البناية، فسوف أعتني أولاً بالمبادئ التي كانت ترتكز عليها كل آرائي القديمة...».

(104) انظر الجزء 1، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «أما بخصوص العلوم الأخرى، لا سيما وهي تستمد مبادئها من الفلسفة...»، وانظر كذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وهكذا فإن كل الفلسفة بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا...» (أ. ت.، ج 9، ص 14).

(105) وفي ص.: «في الفلسفة». وقد ضحى ص. بكل الصيغة الشرطية في هذه الجملة كما في مواضع سابقة أشرنا إليها، جاعلاً مما هو مجرد مشروع، عملاً فعلياً مكتملاً؛ مثال ذلك: «ولست أعني بذلك أنني أقدمت أولاً...»، و«كل ما يعرض لي...»، ثم «هذه =

اليقين]؛ ولما كان ذلك أهم أشياء الكون كلها[106]، وحيث يمثل التسرع[107] والظن أخطر ما يخشاه [الإنسان]، وجب أن لا ألتمس إنهاء [النظر فيها] قبل أن أكون قد بلغت سناً أكثر نضجاً بكثير من الثلاثة وعشرين سنة التي كانت لي آنذاك[108]، وقبل أن أكون قد سخرت وقتاً طويلاً في الاستعداد لذلك، سواء بانتزاع كل الآراء الفاسدة من فكري الذي تقبلها قبل ذلك الوقت، أو بجمع التجارب المتعددة[109] لجعلها فيما بعد مادة لاستدلالاتي، والتدرب دائماً على الطريقة التي وضعتها لنفسي[110] حتى أثبت فيها باطّراد .

العلوم يجب أن تكون كلها مستمدة...». هذا وقد سبق أن لاحظنا مراراً أنه لا يحترم تقسيم الجملة الأصلية، وكذلك الأمر في هذا المقطع.

(106) وفي ص.: «أهم شيء في العالم». انظر الجزء 1، الفقرة [1]، بداية الفقرة: «إن الصواب أعدل أشياء الكون توزعاً بين الناس...».

(107) انظر الفقرة [7]، من هذا الجزء: «وأن أبتعد تمام [الابتعاد] عن التسرع والظن...».

(108) انظر الفقرة [5]، من هذا الجزء: «... فلم أشأ الشروع في التخلص... قبل أن أكون قد أنفقت ما يكفي من الوقت في تمهيد مشروع العمل...»، انظر كذلك نص **التأملات**، التأمل الأول الذي أوردته بالهامش رقم 56 من هذا الجزء، وبالخصوص: «... انتظرت أن أبلغ سناً على درجة من النضج حيث لا أستطيع أن آمل بعده ما هو أنسب للقيام به...» (أ. ت.، ج 9، ص 11).

(109) انظر الجزء 1، الفقرة [14] من هذا الكتاب: «... وجمع شتى التجارب، وامتحان نفسي...» وكذلك نهاية الفقرة [15] من الجزء نفسه: «... وفي السعي إلى الحصول على شيء من التجربة...». انظر أيضاً الجزء 6، بأكمله، ابتداء من الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... ولا [يمكن] أن يمنعنا منه إلا قصر الحياة أو نقص في التجارب...»، وخصوصاً الهامش رقم 24 بهذا الصدد، الذي يورد نص الرسالة إلى هويجانس، حزيران/ يونيو 1645، وخصوصاً: «... رغم أني قد برهنت برهنة مفصلة على [عدد] من التجارب يكاد يكون مساوياً [لعدد] السطور التي في كتبي...» (أ. ت.، ج 4، ص 224).

(110) انظر نهاية الجزء 1، من هذا الكتاب: «وأن أسخر كل قواي العقلية للبحث عن السبل التي علي سلوكها...».

الجزء الثالث



الجزء الثالث

[1] وأخيراً[1]، مثلما لا يكفي [المرء] قبل الشروع في إعادة بناء المنزل الذي يسكنه[2]، أن يهدمه وأن يتزود بالمواد و[يحضر] المهندسين، أو أن يتمرن بنفسه على الهندسة المعمارية، وإلى جانب ذلك، أن يرسم له بعناية مخططاً؛ بل عليه أيضاً أن يتخذ له مسكناً آخر يأوي إليه من دون قلق[3] . . . .

---

(1) يبدو من المفارقة أن يبدأ هذا الجزء بهذه العبارة: Et enfin التي تطرح فعلاً مسألة محيرة تتعلق بعطفها وعلاقتها بما قبلها. وفي الحقيقة فإن ديكارت يواصل في رأيي، تعداد العناصر الضرورية لوضع الطريقة التي اكتشفها وقدَّمها في الجزء السابق، موضع التطبيق. وهذه العناصر هي التي جمعتها الجملة الأخيرة في الجزء السابق: «... وجب... قبل أن أكون قد بلغت سنا...، وقبل أن أكون قد سخرت وقتاً طويلاً للاستعداد...، انتزاع كل الآراء الفاسدة...، أو بجمع التجارب المتعددة...، والتدرب دائماً على الطريقة...». ويمكن أن نواصل على الوتيرة نفسها: «وأخيراً... حتى لا أبقى متردداً... وحتى لا أعدل عند ذلك عن العيش...». وتبدو كل هذه العناصر بمثابة «المواد» اللازمة لبناء المنزل الجديد.

(2) الجزء السابق الفقرة [2]: «بل نحن نرى الكثيرين يهدمون منازلهم لتجديد بنائها...».

(3) العلاقة بين «المسكن الآخر» الذي يمكن أن يأوي إليه المرء مدة إعادة بناء منزله، و«الأخلاق المؤقتة» هي في رأيي، الحماية من الانزعاج والتلاشي. إذ إن هذه الأخلاق إذاً، هي بمثابة الحصن الذي يحمي صاحبه، خلال إعادة النظر التي سيقوم بها في العلوم والفلسفة، عندما يلقي «بآرائه القديمة» عرض الحائط، بينما لم يضع مكانها ما يعوضها. =

مدة الأشغال[4]، كذلك، حتى لا أبقى متردداً في أعمالي بينما العقل يجبرني على التردد في أحكامي[5]، وحتى لا أعدل عند ذلك عن العيش أسعد عيش أقدر عليه[6]، . . . .

= وذلك ما يصرح به ديكارت في نهاية الفقرة [3] من هذا الجزء: «وقد كان ذلك كافياً لتخليصي منذ ذلك الحين من كل ندم وكل حسرة غالباً ما يهزان ضمائر هذه النفوس المتأرجحة الحيرى...». وبالنتيجة، فإن عملية إعادة النظر في المعارف السالفة، والآراء القديمة، ومحاولة تأسيس الجديد ورعايته، ليست عند ديكارت «مغامرة» فكرية، إذ يكون عند ذلك قد خرج عن القاعدة الأولى من الطريقة التي وضعت، على وجه التحديد، للحماية من «التسرع» و«الظن». بل هي على عكس ذلك عملية مخططة، بحيث إن صاحبها قد «استعد» لمختلف الاحتمالات.

(4) (Pendant le temps qu'on y travaille)، وفي ص. «خلال الزمن الذي يعمل فيه على تجديد المسكن الأول».

(5) نرى هنا التمييز بين النظرية والممارسة، من حيث إن الإنسان يستطيع على مستوى الأولى أن ينفصل عن الواقع، في حين أنه مرغم على مستوى الثانية أن يواكبه، وأن يقرأ له حساباً. انظر لذلك الجزء 1، الفقرة [14] من الكتاب: «إذ كان يبدو لي أنني أستطيع أن أجد من الحقيقة في الاستدلالات التي يقوم بها كل فرد بشأن الأمور التي تهمه، والتي لا بد من أن يعاقب توّاً على نتائجها إن هو أخطأ الحكم، أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب في مكتبه...». إذ إن الحقيقة الديكارتية، وذلك ما يجعل منها حقيقة حديثة، لم تعد منفصلة عن الواقع، أو عن الحياة العملية، بل هي خاضعة لتأثيرهما في كل لحظة، وهي مجبرة على مواكبتهما باستمرار. انظر كذلك **المبادئ**، المقدمة: «إن شخصاً لا يملك بعد إلا المعرفة العامية الناقصة... عليه، قبل كل شيء، أن يسعى إلى اتخاذ أخلاق تكفي لتنظيم أعمال حياته، لأن ذلك لا ينتظر البتة موعداً، ولأن من واجبنا أن نسعى أساساً إلى حياة كريمة» (أ. ت.، ج 9، ص 13). وكذلك إلى [مجهول] - آذار/ مارس 1638: «هذا إلى جانب كوني أسوق هذه القاعدة بصفة رئيسية نحو أعمال الحياة التي لا تنتظر أي موعد...» (أ. ت.، ج 2، ص 35).

(6) ليس المطلوب إذاً بلوغ السعادة التي تكون في نظر ديكارت، رسالة إلى إليزابيث، 4 آب/ أغسطس 1645 (أ. ت.، ج 4، ص 263)، كما في نظر الرواقيين، تتويجاً للحكمة، أي للمعرفة التامة والكاملة؛ بل المطلوب هنا، كما يرى ج، هو نوع من «الاحتكاك» بالواقع، ومسايرته ومواكبته، حتى لا يفاجئني باهتزازات تفسد عليّ كلّ بحوثي النظرية، وتحكم عليها مسبقاً بالفشل الذريع. ونرى إذاً أن ديكارت، كما عدل في المقطع السابق: «فحتى لا أبقى متردداً...» عن الحقيقة المنفصلة عن الواقع، يعدل هنا أيضاً عن السعادة =

فقد وضعت[7] لنفسي أخلاقاً مؤقتة[8] لا تتمثل إلا في ثلاث أو أربع حـكـم[9] ....

= المستقلة عن العمل، وينحو نحو ربطهما معاً بالاهتمامات العملية للإنسان. وهو في ذلك يتخلص إلى حد ما من التراث اليوناني، ويخطو نحو المعاصرة رغم إبقائه على المفاهيم الكبرى من ذلك التراث.

(7) (Je me formai)، وفي ص. «كان علي أن أضع لنفسي»، ونرى الغموض الذي يمكن أن ينتج عن هذا التأويل للنص.

(8) يقول ديكارت في مقدمة **المبادئ**، وهو يشير إلى هذا الحديث: «وكان الجزء الأول من هذه المحاولات يتمثل في حديث حول الطريقة لقيادة العقل قيادة حسنة والبحث عن الحقيقة في العلوم، حيث وضعت بإيجاز القواعد الرئيسية للمنطق ولأخلاق ناقصة، يمكن اتباعها مؤقتاً طالما لم نجد أفضل منها..» (أ. ت.، ج 9، ص 15). وقد أفرد الجزء 2 للأول، والجزء 3 للثانية. وبالنتيجة، فإن التمييز بين المنطق والأخلاق، هو كالتمييز بين العلم والعمل، أي أننا نرمي في الأول إلى اكتشاف الحقيقة، في حين نتوق في الثاني إلى فعل ما فيه خيرنا وصالحنا. ولذلك، فعندما يكون الأول ميدان التردد والنظر، يكون الثاني ميدان الحياة التي تضعنا أمام اختيارات أكيدة وعاجلة. ومن هنا فإنا نعتمد في الحال الأولى على العقل الذي يستدل ويثبت ويبرهن، ولا يسلم إلا باليقين، في حين نضطر في الحال الثانية إلى الاعتماد على الإرادة التي تقودنا بصفة عفوية نحو الأرجح. لذلك، فإن الطابع «الظرفي» أو «المؤقت» لهذه الأخلاق يتأتى من كونها ضرورية لقيادتنا في شعاب الحياة العملية، في الوقت الذي لم نصل فيه بعد إلى وضع «نظام المعارف» الذي يمكن أن يوضح لنا كل الأمور التي تحظى باهتمامنا، بما فيها القضايا العملية. وبالنتيجة، فإن مشكلة الأخلاق التي وقف أمامها النقاد محتارين، تضعنا أمام هذا التوتر الذي يعود في المنظومة الديكارتية إلى وضعها المزدوج الذي يخفي ويظهر في آن واحد هذا الصراع الذي يعيشه المؤلف بين القديم والجديد: فمن جهة، وجرياً وراء الفلسفة اليونانية القديمة، وفي مقدمتها أرسطو والرواقيين، تبدو الأخلاق تتويجاً للمعارف اليقينية التي يضعها الفيلسوف، وذلك هو وضعها في الشجرة الديكارتية (التي تمثل الميتافيزيقا جذورها، والفيزياء جذعها، و«العلوم الأخرى» أغصانها أو فروعها، وهي الميكانيكا والطب والأخلاق). ولكن من جهة أخرى، وفي خضم عالم تشقه الاهتزازات، ولم تعد فيه الفلسفة منزوية في معبد النظر المجرد، وأصبح فيه الفيلسوف يجوب البلاد ويخوض الحروب، فهي مجبرة على أن تمثل «حكمة» بدائية تجريبية، تسبق العلم وتسهر على حمايته خلال فترة تكوّنه وظهوره. إن الأخلاق إذاً توجد في هذا التأرجح والتوتر بين يقين الخلاصة، و«ظرفية» المقدمة، بين شموخ الأسياد وإرهاق العبيد...

(9) (Maximes)، وفي ص. «قواعد». ويميز ديكارت بين هذه الكلمة المستعملة للأخلاق في «ظرفيتها» وعبارة (Préceptes) التي قابلتها بقواعد في الجزء المتقدم، والتي =

أود أن أحيطكم بها علماً[10].

[2] وكانت الأولى أن أطيع قوانين بلدي وعاداته[11]، محتفظاً على الدوام بالدين[12] الذي منّ عليّ الإله بتلقنه منذ الطفولة، ومقتدياً في كل الأمور الأخرى بأكثر الآراء اعتدالاً وأبعدها عن الشطط[13]، [من

= يستعملها ديكارت بمناسبة القواعد الأربع التي تتكون منها الطريقة. ويبدو أن الفارق بين هاتين العبارتين يتمثل في أن القواعد تمثل نتيجة بحث ودراسة وتفكير، وهي إذاً من وضع العقل، في حين أن الحكم ليست إلا نماذج سلوك، وهي إذاً من وحي التجربة والتقليد.

(10) هذا تعليق ديكارت بنفسه على هذه الفقرة: «إن المؤلف [أي هو] لا يكتب عن طيبة خاطر في الأمور الأخلاقية، ولكنه أجبر على كتابة تلك القواعد بسبب المربين وأمثالهم، إذ لولا ذلك لقالوا إنه بلا دين وبلا عقيدة، وإنه يريد أن يهدم الدين والعقيدة بطريقته»، انظر المحاورة مع بورمان (أ. ت.، ج 5، ص 178). انظر كذلك إلى شانو، 20 تشرين الثاني/ نوفمبر 1647: «لقد دأبت في الحقيقة على أن أرفض تدوين أفكاري بخصوص الأخلاق، وذلك لسببين: أولهما أنه ليست هناك مادة أنسب [من الأخلاق] يمكن أن يجد فيها المحتالون ذريعة سهلة لتوجيه الاتهامات[للمؤلفين[؛ وثانيهما اعتقادي بأنه لا أحد يستطيع الاهتمام بتنظيم أخلاق غيره [من الناس]، إن لم يكن حاكماً أو مرخصاً له من طرف الحاكم...» (أ. ت.، ج 5، ص 86-87).

(11) وهذه خلاصة لما جاء في الجزء السابق، الفقرة [2]: «رأيت أنه من غير الممكن أن يضع أحد الخواص [لنفسه] مشروعاً لإصلاح دولة بتغيير كل ما فيها من الأسس، وقلبه قلباً...».

(12) وذلك لسببين أساسيين: 1) لأن «اللاهوت يعلمنا كسب السماء»، انظر الجزء 1، الفقرة [7] من الكتاب؛ 2) لأن «الحقائق المنزلة تفوق أذهاننا». وينتج عن ذلك أن «فحصها بنجاح يتطلب من المرء أن يكون محاطاً بعناية سماوية، وأن يكون أكثر من بشر»، انظر الجزء 1، الفقرة [11] من الكتاب. لذلك، فمن أراد كسب السماء، رغم أنه «ليس إلا بشراً»، لا يملك إلا أن يذعن للدين الذي نشأ عليه «منذ الطفولة». ومن هنا فمثلما لا يستطيع الشخص الذي ليس إلاّ «أحد الخواص» أن يصلح دولة على الرغم من أنّه يعيش تحت سيطرتها، كذلك لا يستطيع البشر الذي «ليس إلا بشراً» أن «يفحص بنجاح» «الحقائق المنزلة» على الرغم من أنه مجبر على اعتقادها. ومثلما لا يملك الأول إلا أن «يطيع قوانين بلده وعاداته»، لا يملك الثاني كذلك إلا أن «يحتفظ على الدوام بالدين» الذي نشأ عليه؛ ففي كلتا الحالين يكون مجبراً وليس بطلاً...

(13) وذلك للأسباب التي سيذكرها في هذه الفقرة ابتداء من قوله: «وقد دأبت...».

بين] التي قبلت عموماً في الممارسة[14] من طرف أعقل [الناس] الذين قد أعيش[15] معهم. إذ لما بدأت عندها لا أعير قيمة لآرائي الخاصة، بغية وضعها كلها موضع الاختبار، كنت على يقين من أنه ليس بوسعي أحسن من اتباع آراء أعقلهم[16]. ومع أنه قد يوجد بين الفرس والصينيين من لا يقلون تعقلاً عمن يوجد بيننا[17]، فقد بدا

---

(14) لأنه في «غمار فساد الأخلاق [الذي نعيشه]، لا توجد إلا قلة من الناس تقبل أن تقول كل ما تعتقد»، المصدر نفسه. وبالنتيجة، فإن السبيل الوحيد للتمييز بين الآراء، هو تفحصها وامتحانها بالممارسة.

(15) (J'aurais à vivre)، وفي ص. «كان علي أن أعيش معهم»، وصيغة الشرط واضحة في النص. ومن جهة أخرى فنحن نلاحظ خروجاً عن السنة الديكارتية في هذه الحكمة الأولى التي تقتضي تنظيم أفعالي حسب أفعال الآخر، وأعمال «أعقل [الناس] الذين قد أعيش معهم». وستحاول الملحوظة الموالية شرح هذا الخروج وأسبابه.

(16) تضيف هذه الجملة شيئاً يذكر للجملة السابقة (وهي تكرر تقريباً العبارات نفسها)، سوى التذكير بالسبب الذي جعلنا نخرج عن هذه السنة. وهذا السبب هو «وضع آرائي الخاصة موضع الاختبار»، أي وضع «الأنا» حسب عبارة هوسرل (Husserl)، «بين قوسين». وهذا العمل المتمثل في الخروج من «الأنا» (آرائي الخاصة)، هو على وجه التحديد نفي للفلسفة الديكارتية، ولذلك رأينا ديكارت يشبهه تشبيهاً بليغاً جداً (بداية الفقرة) «بهدم» «المنزل الذي يسكنه»، واستعارة أو «اتخاذ مسكن آخر يأوي إليه... مدة الأشغال». هذه الجملة تذكر إذاً بأننا في ديار الغربة، وفي منازل «الناس»، وأنه «ليس بوسعنا [عند ذلك] أحسن من اتباع آراء أعقلهم».

(17) انظر كذلك الجزء 1، الفقرة [4] من الكتاب: «ومن المستحسن أن نعرف بعض الأمور عن أخلاق مختلف الشعوب كي نتمكن من الحكم بصدق أكبر على [أخلاق] شعوبنا، وحتى لا نعتقد أن كل ما خالف عاداتنا مزرٍ ومضاد للعقل...». وكذلك الجزء 2، الفقرة [4] من الكتاب: «... والذي ربي منذ الطفولة بين الفرنسيين أو الألمان، أن يصبح مخالفاً لما كان قد يكون عليه لو أنه عاش طول حياته بين الصينيين أو أكلة لحوم البشر...». وفي اعتقادي، فإن هذه المجموعة من النصوص تمثل الإطار الأنثروبولوجي لنسبية الأخلاق عند ديكارت. ويعني ذلك أنه في غياب نموذج عقلي مثالي للأخلاق الصحيحة، وما دمنا قد استسلمنا ولو مؤقتاً، لحكم «التجارب» و«جمعها»، فإن كل «تجربة» تصبح حاملة لمقياسها الخاص، ولا يمكن الحكم على إحداها بالأخرى. إذ إن لكل منها «عقلانيته»، ولكل بلد «عقلاؤه».

لي من الأصلح أن أعدل [سلوكي] حسب الذين قد أعيش معهم[18]، وأنه لمعرفة حقيقة آرائهم كان عليَّ أن أهتم بما يفعلون[19] أكثر مما يقولون؛ وليس ذلك لأنه في غمار فساد الأخلاق [الذي نعيشه] لا توجد إلا قلة من الناس تقبل أن تقول كل ما تعتقد فحسب، بل كذلك لأن الكثير يجهله[20]؛ إذ ما دام فعل الفكر الذي به نعتقد شيئاً يختلف عن [الفعل] الذي به نعرف أننا نعتقده، كان كثيراً ما [يحصل] الواحد من دون الآخر[21]. وقد دأبت على أن لا أختار[22] من بين كثير من الآراء الشائعة على حد السواء إلا أكثرها اعتدالاً:

(18) العبارة نفسها، كما في «أعقل الناس الذين قد أعيش معهم» انظر الهامش رقم 15 من هذا الجزء، وقد قرأ ص. هنا «الذين سأعيش معهم».

(19) Ce qu'il pratiquait وقد اتبعت هنا ص. لخفة العبارة العربية: «القول والفعل». والملاحظ أن ديكارت يستعمل هنا العبارة نفسها التي ستصبح عند كانط مرتبطة بالعقل لتمييز تدخله في ميدان الأخلاق أو العمل من تدخله في ميدان المعرفة أو النظر. ويلاحظ م. أن ديكارت يذهب هنا إلى عكس ما سيذهب إليه كانط بخصوص العمل و«النية». هذا وقد أوّلت الكلمة نفسها بممارسة في الجملة اللاحقة: «وليس ذلك...»، وذلك لاختلاف الموضع.

(20) سقطت هذه الجملة في ص. نتيجة إغفال في ما يبدو.

(21) الاعتقاد ليس معرفة ولذلك فهو من عمل الإرادة، في حين تمثل المعرفة عمل العقل. انظر إلى هيبارسبيستاس، آب/ أغسطس 1641: «وفعلاً، فليس من شأن الإرادة أن تتصّور، بل أن تريد فحسب؛ ورغم أننا لا نستطيع أن نريد شيئاً دون أن يكون لنا عنه تصور ما... فإن التجربة تظهر بما فيه الكفاية، أننا نستطيع أن نريد بخصوص شيء ما أكثر مما يمكن لنا أن نعرف عنه...» (أ. ت.، ج 3، ص 432). وانظر كذلك التأمل الرابع: «فمن أين إذا تأتي أخطائي؟ إنّها [لآتية] من هذا [المصدر] الوحيد، وهو أنه لما كانت الإرادة أوسع بكثير من العقل وأكثر امتداداً [منه]، فإنني لا أحبسها داخل الحدود نفسها، بل إنّني أجعلها تمتد أيضاً إلى الأشياء التي لا أعقلها... فتتيه بسهولة كبرى، وتختار الشر [اعتقاداً] بأنه الخير، أو الخطأ [اعتقاداً] بأنه الحقيقة» (أ. ت.، ج 9، ص 46).

(22) وفي ص. «ولم أتخير...». ومن الواضح أن الصيغة الفرنسية تعني عملاً ماضياً يعاد باستمرار. في حين أن قراءة ص. تجعل هذا العمل يقع مرة واحدة. لذلك، أضفت فعل دأب الذي يعني «جد وتعب واستمر عليه».

وليس ذلك لأنها دوماً أكثر ملاءمة من غيرها مع الممارسة فحسب، ولربما[23] [كانت] أفضل من غيرها، ما دام كل شطط على وجه العموم سيّئاً، بل كذلك حتى يكون ابتعادي عن الطريق المستقيم في حال الخطاء[24]، أقل مما لو أنني اخترت أحد الطرفين حين كان ينبغي اتباع الآخر[25]، وقد اعتبرت[26] من باب الشطط على وجه الخصوص كل العهود التي بها ينقص [المرء] شيئاً من حريته. ولم يكن ذلك لعدم استحساني للقوانين[27] التي، تلافياً لتقلب النفوس الضعيفة، تسمح للمرء إذا كانت له نية حسنة، أو حتى لضمان [سير]

---

(23) هذا الاحتراز يذكرنا مرة أخرى، بأننا في ميدان «الأخلاق المؤقتة». ويعني ذلك أن موقف الاعتدال هذا، إلى جانب كونه يضمن النجاح في الحياة العملية، يحتمل أن يكون كذلك الموقف الأصح من الناحية النظرية.

(24) عندما تكون الأخلاق الصحيحة التي ينتظر أن تفضي إليها المنظومة الفلسفية متناقضة مع «الأخلاق المؤقتة» التي اعتمدتها الآن في انتظار ذلك.

(25) يمكن أن نقارن بين كل هذا المقطع (من قوله: «وقد دأبت...») والنصوص الآتية لأرسطو:

«... وهكذا إذا فإن الفضيلة تتعلق بالأفعال كما بالانفعالات. وهنا يمثل الشطط خطأ، ويجلب النقص اللوم، وعلى عكس ذلك يفضي الاعتدال الصحيح إلى الشكر والنجاح...»

«... ولنقل أيضاً ما يلي: حين تتمثل الرذيلة على مستوى الانفعالات والأفعال تارة في أن يبقى [المرء] دون المطلوب، وطوراً في أن يتجاوزه، تظفر الفضيلة باعتدال صحيح وتبقى عليه...»

«... تتمثل الفضيلة في اعتدال صحيح» (**أخلاق نيكوماخوس** الكتاب 2، الأبواب 6 و12 و16 و17).

(26) قطع ص. النص في هذا الموضع ليجعل من بداية هذه الجملة بداية فقرة جديدة، ولا وجود لذلك في الأصل. وبخصوص بقية الجملة: «من باب الشطط كل العهود...»، «ابتعد عن اليمين ما استطعت في كل الحالات، أو على الأقل في حدود الإمكان»، انظر:
Epictète, *Manuel*, trad. Meurnier (Paris: Garnier, 1933).

(27) انظر بداية هذه الفقرة: «وكانت الأولى أن أطيع قوانين بلدي...»، وفي ص. «ولم يكن ذلك لانكاري حق القوانين...».

المعاملات[28] مهما كانت النية، أن يقوم بنذور أو عقود تلزمه[29]؛ بل لأنني لم أجد في الكون شيئاً يبقى دائماً على الحال نفسها[30]؛ ولأنني في ما يخصني، آليت على نفسي أن أجعل أحكامي في تحسن مستمر بدلاً من أن أتركها تتدهور[31]، إذ وجدت أني أقترف ذنباً كبيراً ضد الصواب لو [اعتبرت] نفسي مجبراً، لمجرد استحساني لأمر ما، على أن أبقي على ذلك الاستحسان، حتّى لو لم يعد [ذلك الأمر] حسناً، أو حتى لو لم أعد أعتبره كذلك[32].

---

(28) وفي ص.: «إذا كان له غرض صالح، أو إذا كان له في سبيل أمن التجارة غرض سواء لا صالح ولا سيىء...»، وهذا علاوة عن ثقله الشديد، فهو خارج عن النص. والملاحظ أن ص. يخطو هنا على خطى ج. الذي يؤول النص تأويلاً ضيقاً جداً، خاصة وأنه لا يجد في الكلمة اللاتينية ما يرشده. وفي رأيي فإن العبارة تملك هنا معنى أكثر اتساعاً وشمولاً، وتدل كما قرأت على «المعاملات» بين الناس بنوعيها المادي والمعنوي. ونحن نجد في الفرنسية عبارة (Le Commerce des honnêtes gens)، بمعنى التعامل مع الناس الورعين أو النزهاء ومعاشرتهم.

(29) وهما نوعان من العهود التي يقطعها الإنسان على نفسه، والتي تصبح بذلك إلزامية، فتنقص من الحرية. ونجد عند ديكارت بهذا الصدد صدى للفكرة الأفلاطونية التي تفيد بأن القوانين لا قيمة لها إلا إلزام «النفوس الضعيفة». أي إنه لو كان كل الناس عقلاء لما كانوا في حاجة إلى قوانين تلزمهم، إذ إن اتباع العقل بصفة إرادية قد يغنيهم عن ذلك.

(30) تكون هذه الجملة من بين العناصر التي تسببت في انتزاع حكم إنجلز في معرض حديثه عن الفلسفة الحديثة: «رغم أن الجدلية قد كان لها فيها ممثلون لامعون (مثال ذلك ديكارت وسبينوزا (Spinoza)). انظر: فريدريك إنجلز، **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية** (موسكو: منشورات التقدم، 1970)، ص 132.

(31) انظر الجزء 2، الفقرة [11] من الكتاب: «... أن تعود فكري على طلب الحقائق وعدم الاكتفاء بالحجج الواهية..»، وكذلك الفقرة [13]: «... علاوة على أنني كنت أحس وأنا أمارسها أن فكري [أخذ] يتعود على تصور مواضيعه بوضوح وتميز كبيرين....».

(32) يمكن أن نرجع هذا المقطع الغامض إلى هذه الأفكار الرئيسية:

1 ـ إنني مبدئياً ضد الوعود التي يقطعها الناس على أنفسهم لأنها تنقص من الحرية.

2 ـ أستثني من ذلك النذور الدينية والإلزام القانوني لأنهما وجدا لإرغام النفوس الضعيفة على الاستقامة وعدم التقلب... =

[3] وقد كانت حكمتي الثانية[33]، أن أكون أشد ما يمكن حزماً في أفعالي وثباتاً عليها، وأن لا أكون أقل حرصاً على اتباع أكثر الآراء ريبة[34]، عندما أكون قد قررت اتباعها، مما لو كانت شديدة اليقين. مقتدياً في ذلك بالمسافرين الذين إذا تاهوا في إحدى الغابات، فليس عليهم أن يهيموا على وجوههم حيناً في اتجاه ما وحينا في اتجاه

= 3 ـ إنني في ما يخصني لا أقطع مثل تلك العهود على نفسي لأنني على وجه التحديد، في حال بحث واكتشاف، بحيث يمكن أن تغير الحقائق التي أبحث عنها آرائي في كثير من الأشياء. وكل ذلك يهدف في رأيي إلى ترك الباب مفتوحاً للخروج من هذه الأخلاق المؤقتة عندما يسمح العقل بذلك، أي عندما يكون قد ظفر بحقائق ثابتة يقينية.

(33) وفي ص. «والثانية أن أكون...» في حين يذكر النص عبارة حكمة وفعل كان.

(34) من المعلوم أن هذه الحكمة أثارت ضجة، وأنه وقع الاعتراض عليها بالطريقة الآتية: «أولاً، إن القاعدة الثانية في أخلاقه [ديكارت] تبدو خطيرة، عندما تطلب أن يبقي [المرء] على الآراء التي يكون قد قرر اتباعها، حتى وإن كانت أشد الآراء ريبة، تماماً كما ولو كانت أشدها يقيناً: فلو كانت [تلك الآراء] خاطئة أو سيئة، [لنتج عن ذلك أنه] بقدر ما يتبعها [صاحبها] بقدر ما ينغمس في الخطأ والرذيلة».

وقد أجاب ديكارت عن هذا الاعتراض:

«أولاً، صحيح أنني لو قلت بصفة مطلقة أنه على [المرء] أن يلتزم بالآراء التي يقرر اتباعها، حتى ولو كانت قابلة للشك، لما كنت أقل جدارة باللوم مما لو قلت أنه على [المرء] أن يكون مصراً عنيداً، إذ إن الالتزام برأي ما هو [أمر] مماثل للتشبث بالحكم الذي نصدره عليه. ولكنني قلت أمراً مخالفاً [لذلك] تماماً، وهو أنه على [المرء] أن يكون حازماً في أفعاله، حين يبقى متردداً في آرائه، وأن لا يكون أقل حرصاً على العمل تبعاً للآراء التي يراها قابلة للشك عندما يكون قد قرر ذلك، أي عندما يكون قد اعتبر أن لا وجود [لآراء] أخرى [يمكن] اعتبارها أفضل [منها] أو أكثر يقيناً، مما لو علم أن تلك [الآراء] هي [فعلاً] أفضلها؛ وهي فعلاً كذلك على هذا الشرط. ولا خوف من أن يجعلنا ذلك الحزم في الأعمال ننغمس أكثر فأكثر في الخطأ أو في الرذيلة، لا سيما وأن الخطأ لا يمكن أن يوجد إلا في الذهن. وهو ما افترضه، رغم ذلك، باقياً على حريته، ومعتبراً [كأمر] قابل للشك، ما هو قابل للشك. [هذا] إلى جانب كوني أرجع هذه القاعدة أساساً إلى أعمال الحياة التي لا تنتظر البتة موعداً، ولا أعتمدها إلا بصفة مؤقتة، مع العزم على تغيير آرائي حالما أجد أفضل منها، وعلى أن لا أضيع أي فرصة للبحث عما [هو أفضل]...» إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638 (أ. ت.، ج 2، ص 34-35).

معاكس، أو أن يمكثوا في مكان واحد، بل أن يسيروا دائماً قدر الإمكان في اتجاه واحد مستقيم[35]، وأن لا يغيروه لأسباب واهية، حتى ولو كانت الصدفة وحدها هي التي دفعتهم إليه في البداية؛ إذ بذلك إن لم يصلوا تماماً إلى حيث يريدون، فهم سيبلغون على الأقل في نهاية الأمر موضعاً يكونون فيه حسب الاحتمال أفضل شأناً مما لو [بقوا] وسط غابة. كذلك فلما كانت أعمال الحياة لا تنتظر البتة موعداً[36]، كان من الحقائق اليقينية جداً أننا إذا

---

(35) ليست هذه المرة الأولى التي يبدي فيها ديكارت معرفة بالوسط الريفي والجبلي، فقد رأينا في الجزء 2، الفقرة [2] من الكتاب: «كمثل المسالك الكبرى التي تلتوي بين الجبال والتي تزداد سهولة والتقاء بقدر ما يقع التردد عليها...». ويمكن أن يكون ذلك راجعاً إلى جانب التجربة الشخصية لديكارت: «فقد أنفقت باقي شبابي في الترحال»، انظر الجزء 1، الفقرة [14] من الكتاب، إلى تكوينه؛ حيث رأينا برنامج الرياضيات الذي درسه يشمل تطبيق هذا العلم على الفنون العسكرية، والري وقيس الأراضي...، انظر الجزء 1، الهامش رقم 53 من الكتاب.

(36) هذه الجملة تمثل الحجة الرئيسية التي يلتجئ إليها ديكارت باستمرار لتبرير الأخلاق المؤقتة. ونحن نجدها بحذافيرها، أو تكاد، إلى جانب هذا الموضع على الأقل في موضعين آخرين: أولهما حسب التوالي الزمني الرسالة الموجهة إلى مجهول، آذار/ مارس 1638، والتي أوردت منها بعض المقتطفات في الهامش رقم 34 من هذا الجزء: «[هذا] إلى جانب كوني أرجع هذه القاعدة أساساً إلى أعمال الحياة التي لا تنتظر البتة موعداً..» (أ. ت.، ج 2، ص 35)، وثانيهما مقدمة **المبادئ**، بالجملة التي أوردتها بالهامش رقم 5 من هذا الجزء: «أن شخصاً لا يملك بعد إلا المعرفة العامية الناقصة... عليه، قبل كل شيء أن يسعى إلى اتخاذ أخلاق تكفي لتنظيم أعمال حياته، لأن ذلك لا ينتظر البتة موعداً...» (أ. ت.، ج 9، ص 13).

ويبدو أن هذه الفكرة التي تمثل نوعاً من الأساس النظري الذي ترتكز عليه الأخلاق تعود إلى الفلسفة الرواقية. ونحن نجد في هذه الفلسفة كثيراً من الحكم التي تؤكد قصر الحياة، والصراع بين الإنسان والزمن، وضرورة فعل الخير لأنها الوسيلةُ الوحيدة لتغلب الإنسان على الزمان. وكثير من هذه الحكم واضحة عند مارك أوريل (Marc Aurèle) في **خواطر لنفسي**، نذكر منها على سبيل المثال: «تذكر كم مضى من الوقت وأنت تؤجل إلى موعد لاحق، وكم من مرة وفرت لك الآلهة فرصاً للتفكير فلم تفعل. إنه لمن واجبك الآن أن تقرر إلى أي عالم تنتمي، وإلى أي كائن مسير للكون تنتسب، وإنك محدد بالزمان. وإن أنت لم تستفد منه لبلوغ الطمأنينة مرَّ، ومررت أيضاً بمروره، وهو لن يعود»، انظر الكتاب =

عجزنا(37) عن معرفة أكثر الآراء صحة، أن نتبع أكثرها رجحاناً(38)؛ وحتى إن لم نجد بعضها أرجح من البعض(39)، فإنه علينا أن نلتزم

= 2، الفقرة [4]، من: Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète, du tableau de Cébès*, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario Meunier (Paris: Garnier frères, 1933).

ونذكر كذلك: «حياة الإنسان لحظة، ومادته هباء، وأحاسيسه غامضة، وتركيبة جسمه كلها متحللة بسهولة، ونفسه عاصفة... حياته حرب، إقامة في أرض غريبة، شهرته يتيمة، نسيان. ما الذي يمكن إذاً أن يقودنا؟ شيء واحد وحيد: الفلسفة»، انظر الكتاب 2، الفقرة [17] من المصدر المذكور. وكذلك: «إن الزمن كالنهر تشكله الأحداث، تيار جارف يحمل كل شيء، فبمجرد ما يطفو شيء ينغمر، وبمجرد ما يحضر شيء يغيب»، انظر الكتاب 4، الفقرة [43] من المصدر المذكور.

(37) في حال عجز العقل خلال فترة الشك عن تحديد الحقائق اليقينية.

(38) ولا يكون ذلك إلا عن طريق الإرادة التي، إذا عجز العقل عن معرفة اليقين، تقدمت لتفصل في ما هو أرجح في نظرها، أي ما هو أصلح لحياة الفرد.

(39) نصل هنا إلى قمة الصعوبة في هذه الأخلاق المؤقتة، وهي النقطة التي أثارت كثيراً من الخلافات، انظر الهامش 34 من هذا الجزء. وتتمثل في وجود ثلاثة مستويات لتحديد الأفعال عند ديكارت:

1 ـ عندما يكون العقل قادراً على تحديد الحقيقة اليقينية، فإن الفعل الحسن يتمثل في الأخذ بتلك الحقيقة وتطبيقها.

2 ـ عندما يعجز العقل عن معرفة اليقين، تتقدم الإرادة لتحديد الأرجح، ويكون الفعل الحسن، هو الامتثال لذلك الأمر الأرجح.

3 ـ عندما تعجز الإرادة بدورها عن تحديد الأرجح من بين الآراء، فإن كل الإعتبارات تتساوى عند ذلك، ويمكن للمرء «أن يفعل ما يشاء» على شرط الالتزام به عندما يفعله. وهذا الموقف هو الذي يعبر عنه ديكارت في صورة المسافرين عندما يقول: «حتى ولو كانت الصدفة هي وحدها التي دفعتهم إليه في البداية»، أي إنه يمكن عند ذلك أن تتدخل الصدفة لتحديد الأفعال، ورغم ذلك فإن تلك الأفعال تبقى صالحة على شرط أن نلتزم بها، أو أن لا نتراجع عنها أو نغيّرها، بل نواصلها ونلتزم بها، إلى أن نجد لها معنى، وإلى أن نربطها بأمور تتحكم فيها الإرادة، وبعد ذلك، بمبادئ يقرها العقل. وفي هذا الصدد يقول ديكارت، وكأنه آسف لذلك: «من الممكن لا محالة أن نتمنى [الوصول] في الأشياء التي تهم سير الحياة يقيناً لا يقل عن [اليقين] المطلوب للحصول على العلم، ولكن أن يمثل ذلك اليقين [أمراً] لا سبيل إلى طلبه ولا إلى رجائه، فذلك ما [يمكن] البرهنة عليه بسهولة»، إلى هيبارسبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 423).

بشيء منها، معتبرينه بعد ذلك، لا [أمراً] قابلاً للشك من حيث اتصاله بالممارسة، بل على أنه [أمر] بالغ الصحة واليقين[40]، لأن السبب[41] الذي جعلنا نلتزم به هو كذلك. وقد كان ذلك كافياً لتخليصي منذ ذلك الحين[42] من كل ندم[43] وكل حسرة[44]، غالباً ما يهزان ضمائر هذه النفوس المتأرجحة الحيرى التي تنساق من دون ثبات إلى فعل أشياء حسنة لا تلبث أن تجدها في ما بعد سيئة.

---

(40) بصفة مطلقة طبعاً، بل على شرط مراعاة الظروف التي حددناها، أي عجز العقل أولاً، وعجز الإرادة ثانياً. وقد أكد ديكارت على ذلك في النص الذي أوردته في الهامش رقم 34 من هذا الجزء: «لو علم أن تلك [الآراء] هي [فعلاً] أفضلها، وهي فعلاً كذلك على هذا الشرط...».

(41) وفي ص. «لأن السبب العقلي». وطبعاً لا يتعلق الأمر بالعقل.

(42) وفي ص. «وهذا كان كافياً إذاً لإنقاذي...». والمقصود هو التاريخ الذي بدأت فيه بتطبيق حكم الأخلاق وخاصة منها هذه الحكمة الثانية.

(43) نجد في كتاب ديكارت **انفعالات النفس** التعريف الآتي للندم: «نستطيع كذلك أن ننظر في سبب الخير والشر، في الحاضر كما في الماضي. إذ إن الخير الذي نفعله يورثنا رضى داخلياً، يمثل أعذب العواطف كلها، في حين أن الشر يبعث على الندم، وهو أمر العواطف». انظر الجزء 2، الفقرة [63] (أ. ت.، ج 11، ص 377). ونجد أيضاً تعريفاً مشابهاً في الفقرة [191] (أ. ت.، ج 11، ص 472). والمعنونة: «في الندم»، إن هذه العاطفة «تتعارض مباشرة مع الرضى عن النفس، وهي نوع من الحزن الناتج عن الاعتقاد بأننا قمنا ببعض الأفعال السيئة؛ وهي شديدة المرارة لأن سببها لا يوجد إلا فينا؛ غير أن ذلك لا يمنعها من أن تكون مفيدة جداً عندما يكون العمل الذي نندم عليه عملاً سيئاً حقاً، وعندما تكون لنا معرفة يقينية بذلك، لأن ذلك يدفعنا إلى العمل عملاً أحسن في فرصة أخرى».

(44) نجد كذلك في المصدر نفسه تعريفين للحسرة، الأول بالفقرة [60]: وهي معنونة هكذا «الحسرة». ويقول هذا التعريف: «إذا توجهنا نحو بعض الأفعال قبل أن نقلع عن التردد بشأنها، فإن ذلك يولد عندنا تحسر الضمير، وهو [أمر] لا يتعلق بالمستقبل بل بالحاضر والماضي» (أ. ت.، ج 11، ص 376). أما الثاني، وعنوانه «في الحسرة» فيوجد بالفقرة [177] من المصدر المذكور، وينص على أن «تحسر الضمير هو نوع من الحزن الذي ينجر عن الشك في الطابع الإيجابي لشيء نحن بصدد القيام به، أو قمنا به في الماضي، وهو يفترض حتماً الشك: إذ لو كنا متحققين تماماً من أن ما نفعله هو [شيء] سيئ، لعدلنا عن فعله...» (أ. ت.، ج 11، ص 464).

[4] وكانت حكمتي الثالثة[45] أن أسعى دوماً إلى مغالبة نفسي لا [إلى مغالبة] الصدفة، وإلى تغيير رغباتي عوض [تغيير] نظام الكون[46]؛ وعلى العموم أن أتعود على الاعتقاد بأن لا شيء يكون

---

(45) وفي ص. «أما الثالثة فهي...»، ويعيد ديكارت كلمة «حكمة».

(46) يقوم أوبانك (Aubenque) بصفة صريحة بالمقارنة بين هذه الجملة وأخلاق الرواقيين: «كما سيقول ذلك ديكارت متذكراً [فلسفة] الرواقيين...»، انظر: Pierre Aubenque, François Châtelet et Jean Bernhardt, Histoire de la philosophie. 1. *la philosophie païenne: Du VIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C*, sous la direction de François Châtelet, Jean Bernhardt ([Paris]: Hachette, 1972), p. 203.

ويبدو أن هذه النقطة تتمحور حول كثير من النصوص التي تؤكد عند الرواقيين، على ضرورة اجتهاد الحكيم في مغالبة نفسه، وعدم اكتراثه بما هو خارج عن دائرة قدرته، انظر الجزء 1، الهامش رقم 55 وما بعدها من هذا الكتاب. وهذه الفكرة هي التي يفتتح بها أبيكتات (Epictète) مصنفه:

1 ـ «هناك أشياء ترتبط بنا، وأخرى لا ترتبط بنا. إن التي ترتبط بنا هي أحكامنا، وميولاتنا وشهواتنا، ونفورنا: وفي كلمة، كل الأعمال التي هي ملك لنا. وأما التي لا ترتبط بنا فهي جسمنا، والثراء، والشهرة، والحكم، وفي كلمة كل الأعمال التي ليست ملكا لنا».

2 ـ إن الأشياء التي ترتبط بنا حرة بطبعها، لا [تمنعها] عراقيل ولا حواجز، أما التي لا ترتبط بنا فهي غير ثابتة ومستعبدة وقابلة للعرقلة وغريبة [عنا].

3 ـ تذكر إذا أنك إن أنت اعتقدت حراً ما هو مستعبد بطبعه، وملكاً لك ما هو غريب عنك، فسيكون نصيبك العرقلة والأسف والكدر، وستحقد على الناس والآلهة. أما إن أنت اعتقدت لك ما ليس إلا لك، وغريباً عنك ما هو فعلاً غريب، فلا أحد يستطيع أبداً أن يرغمك، ولا أحد يعرقلك، ولن تحقد على أي أحد، ولن تتهم أحداً، ولن تفعل شيئاً رغم أنفك، ولن يقلقك أحد، ولن يكون لك أعداء»، انظر الكتاب 1، الفقرات [1]، [2] و[3]، في: Epictète, *Manuel.*

كذلك فإن هذا النص الذي يورده غولدشميدت (Goldschmidt) لأبيكتات يقترب كثيراً من الحكمة الديكارتية: «إن تعلقنا بكثير من الأشياء [يجعلنا] عرضة لقسوتها وللتمزق بين اتجاهات متقابلة. لذلك، فإن كان الإبحار غير ممكن وجدتنا جالسين بانفعال ومنشغلين في كل لحظة [بهذا السؤال]: ما هي الريح التي تهب [الآن]؟ - إنها ريح الشمال... متى يهب النسيم؟ - عندما يطيب له ذلك، يا عزيزي، له أو لأيول، لست أنت الذي نصبه الإله موزعاً للرياح، بل أيول - ما العمل إذاً؟ - أن نرتّب الأمور التي تتعلّق بنا أفضل ترتيب، وأن نتعامل مع الأشياء الأخرى كما وردت»، انظر: Victor Goldschmidt, *Le Système* =

تماماً[47] تحت سيطرتنا سوى أفكارنا[48]، بحيث إننا إذا بذلنا قصارى جهدنا إزاء الأشياء الخارجة عنا[49]، فإن كل ما يفوتنا[50] من نجاح يكون في نظرنا، مستحيلاً على الإطلاق[51]. وقد بدا لي ذلك وحده

---

stoïcien et l'idée de temps, bibliothèque d'histoire de la philosophie, seconde édition revue et augmentée (Paris: J. Vrin, 1969), p. 213.

ويورد ج. من جهته هذه الحكمة لأبيكتات كذلك: «لا تطلب أن يحدث كل ما يحدث حسب مشيئتك. بل أطلب أن تحدث الأشياء كما تحدث، وستكون سعيداً»، انظر الفقرة [8]، من: Epictète, Ibid.

(47) يعلّق ديكارت بنفسه على هذه العبارة بالطريقة الآتية: «إنني لم أقل البتة إن كل أفكارنا تحت سيطرتنا، بل [قلت] فقط أنه لو وجد شيء [واحد] يكون تحت سيطرتنا المطلقة، لكان ذلك [الشيء هو] أفكارنا... وما جعلني أكتب ذلك إنما هي رغبتي في إبراز أن إرادتنا لا تتحكم تحكماً مطلقاً في أي شيء مادي، وتلك حقيقة لا يمانع فيها أحد» إلى مارسان، 3 كانون الأول/ ديسمبر 1640 (أ. ت.، ج 3، ص 249).

(48) يوضح ديكارت هذه العبارة بقوله: «ويبدو لي أنه ليس من الوهم بل من الحقيقة التي لا ينبغي لأحد أن يرفضها أنه لا شيء يكون تماماً تحت سيطرتنا سوى أفكارنا؛ [وذلك] على الأقل إذا أخذنا عبارة فكرة، كما أفعل أنا، [بمعنى] كل العمليات [التي تقوم بها] النفس، بحيث إنه ليست التأملات والعزائم وحدها [التي] تمثل أفكاراً، بل كذلك وظائف الرؤية والسمع، والالتزام بحركة دون أخرى، وغير ذلك [من الأشياء] التي ترتبط بها [أي النفس]. ولا يمكن أن تسند [إسناداً] صحيحاً، حسب لغة الفلاسفة، إلى الإنسان سوى الأشياء التي تعنيها تلك العبارة [أي عبارة فكرة]: إذ بخصوص الوظائف التي تعود للجسم وحده فإننا نقول إنها تحدث في الإنسان، وليس بفعل الإنسان»، إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638 (أ. ت.، ج 2، ص 36).

(49) انظر: «تصرف رجل العامة وطبعه: إنه لا ينتظر البتة فائدة ولا ضرراً من نفسه، بل من الأشياء الخارجية. تصرّف الفيلسوف وطبعه: إنّه لا ينتظر أيّ فائدة ولا أيّ ضرر إلاّ من نفسه»، انظر: Epictète, *Manuel*.

(50) وفي ص. «كل ما ينقصنا من أسباب النجاح...»، وهو بعيد عن المعنى لأن النص يقول مباشرة: «كل الأشياء التي لا ننجح فيها»، أو حرفياً، «كل ما لا يواتينا نجاحه...»، ولا يتعلق الأمر بالأسباب.

(51) يعقب ديكارت على هذا المقطع كما يلي: «هذا علاوة على أنني أبين بكلمة تماماً وما يليها، أنه عندما نكون قد بذلنا قصارى جهدنا إزاء الأشياء الخارجة عنا، فإن كل ما يفوتنا من نجاح يكون، بالنسبة إلينا، مستحيلاً على الإطلاق، وهي تدل بما فيه الكفاية على =

كافياً لكي لا أطلب في المستقبل إلا [الأشياء] التي [أستطيع] الحصول عليها، ولكي أكون بذلك مغتبطاً[52]. إذ ما دامت إرادتنا لا تتوق بالطبيعة إلا إلى الأشياء التي يصورها لها الذهن ممكنةً إلى حد ما[53]، فمن المؤكد أننا إذا اعتبرنا كل الخيرات الخارجة عنا متساوية في بعدها عن مقدرتنا[54]، لن نأسف[55] لحرماننا، دون ذنب اقترفناه، من التي تبدو منها عائدة إلى مولدنا[56]، أكثر مما [نأسف]

= أنني لم أعن أنّ الأشياء الخارجية ليست بتاتاً تحت سيطرتنا، بل إنها ليست تحت سيطرتنا إلا بقدر ما تكون ناجمة عن أفكارنا، لا بصفة مطلقة أو تامة، [وذلك] لأنه توجد قوى خارجة عنا يمكن أن تحول بين ما نقصده وما ننتهي إليه» إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638 (أ. ت.، ج 2، ص 36)، وبالنتيجة، فإذا كان تأثيرنا في الأشياء الخارجية لا يتأتى لنا ولا ننجح فيه إلا عن طريق أفكارنا لأن علاقتنا بتلك الأشياء تمر بأفكارنا حولها، فإن حدود ذلك التأثير أو ذلك «النجاح» مواكبة ومتناسبة مع حدود تلك الأفكار أو تلك «الحقائق» التي لنا عن الأشياء: «ومن هنا فإني قد لا أبدو لكم غير مفيد إذا لاحظتم أنه لما كانت لكل شيء حقيقة واحدة، فإن الذي يعثر عليها يكون قد علم كل ما يمكن علمه بشأن ذلك [الشيء]...»، انظر الجزء 2، الفقرة [12]، وكذلك الهامش رقم 96 من الكتاب. وفي كلتا الحالتين فإننا إذا علمنا ذلك ظفرنا بشيء من الطمأنينة، بوقوفنا على حدود مقدرتنا النظرية والعلمية، وأمنا طلب المستحيل والجري وراء الأوهام، على غرار «أبطال الروايات».

(52) انظر الهامش رقم 98 من الجزء 2 من هذا الكتاب.

(53) انظر الهامش رقم 21 من هذا الجزء وخاصة النصوص: «وفعلاً فليس من شأن الإرادة أن تتصور بل أن تريد فحسب؛ ورغم أننا لا نستطيع أن نريد شيئاً دون أن يكون لنا تصور ما...»، وكذلك «ولما كانت الإرادة أوسع بكثير من العقل وأكثر امتداداً [منه]...». وبخصوص هذه المسألة الشائكة التي تهم محدودية أو عدم محدودية الذهن والإرادة، انظر:
Martial Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, philosophie de l'esprit, 2 vols. (Paris: Aubier, 1953), pp. 324-328.

(54) انظر الهامش رقم 46 من هذا الجزء، وخاصة النص: «هناك أشياء ترتبط بنا، وأخرى لا ترتبط بنا. إذ إن التي ترتبط بنا هي جسمنا، والثراء، والشهرة والحكم...».

(55) «لن يكون لنا من الأسف...»، والعبارة تقترب من الكلمتين السابقتين: «من كل ندم وحسرة». انظر نهاية الفقرة [4] من هذا الجزء، وكذلك الهامشين رقم 43 و44.

(56) انظر كذلك ما سبق بهذا المعنى: « هذه الأمزجة الحيرى التي، رغم أنها ليست مدعوة لا بحكم ولادتها ولا بحكم مقامها إلى إدارة الشؤون العمومية...»، انظر الجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب.

لعدم امتلاكنا ممالك الصين والمكسيك[57]؛ وعملاً كما يقال بفضيلة الضرورة، لن نرغب في أن نكون في صحة [جيدة] ونحن مرضى، أو أن نكون أحراراً ونحن في السجن، أكثر مما نرغب الآن في أن تكون لنا أجساد لا تبلى كالماس[58]، أو [أن تكون لنا] أجنحة نطير بها كالطيور[59]. غير أني أعترف بأنه لا بد من دربة طويلة ومن تأمل متكرر باستمرار لتعويد النفس[60] على النظر من هذه الزاوية لكل الأشياء؛ وأعتقد أنه في ذلك أساساً يكمن سرّ أولئك الفلاسفة[61] الذين استطاعوا في الماضي أن يتخلصوا من سلطان القدر[62]، وأن

---

(57) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «قد يوجد بين الفرس والصينيين...»، وكذلك الهامش رقم 17، وخاصة النصوص: «والذي ربى منذ الطفولة بين الفرنسيين أو الألمان...، وبين الصينيين أو أكلة لحوم البشر...». وإذا أردنا أن نحوصل، فإن القائمة الأنثروبولوجية عند ديكارت تتكون على الشكل الآتي: الفرنسيون والألمان والفرس والصينيون (أو الصين) وأكلة لحوم البشر والمكسيك. والملاحظ أن ذكر الصين أو الصينيين يتكرر إلى حد الآن ثلاث مرات. وقد يكون ذلك عائداً إلى الأسباب التي يحللها فوكو في: Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), p. 10.

(58) انظر الجزء 1، الفقرة [4] من هذا الكتاب: «غير أنني يمكن أن أكون قد أخطأت، ولم أعتبر ذهباً وماساً إلا قليلاً من النحاس والبلور. وأنا أعلم إلى أي مدى نحن عرضة للخطأ بخصوص [الأمور] التي تمسنا...».

(59) يمكن المقارنة بين كل هذا المقطع (من قوله: «لن نرغب في أن نكون...») والمقطع المناسب في **التأملات**، التأمل الأول: «إلى حد أنهم يؤكدون باستمرار أنهم ملوك في حين أنهم في فقر مدقع، وأنهم يلبسون الذهب والأرجوان في حين أنهم عراة تماماً، أو يتخيلون أنهم قوارير وأن لهم أجساداً من زجاج، ولكن ماذا؟ إنّهم مجانين...» (أ. ت.، ج 9) أما الحديث فإنه يحاول أن يقدم التفسير البيداغوجي، ويمكن أن نقول أيضاً، المنهجي لمثل هذه الحالة: «والذين يسيرون أنفسهم طبقاً للنماذج التي يستقونها منها يتعرضون إلى الوقوع في شطط أبطال الروايات، ورسم أهداف تتجاوز طاقاتهم»، انظر نهاية الفقرة [8]، من الجزء 1 من هذا الكتاب.

(60) انظر الهامش رقم 31 من هذا الجزء.

(61) يعلق ج. بهذه الكلمات: «أي الفلاسفة الرواقيين».

(62) يقول مارك أوريل: «إن كل ما يحدث عادي ومتوقع مثل وردة الربيع وثمار =

ينافسوا[63]، رغم الآلام[64] والفقر[65]، آلهتهم في السعادة[66]. ذلك أنهم بسعيهم المتواصل للوقوف على الحدود التي وضعتها لهم الطبيعة[67]، اقتنعوا تمام الاقتناع بأن لا شيء في متناولهم إلا

الصيف، وكذلك الشأن بخصوص المرض والموت والنميمة والمكائد وكل ما يسر الغفل أو يسيئهم»، انظر الكتاب 4، الفقرة [44]، من: Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète, du tableau de Cébès.*

(63) «أن ينافسوا... آلهتهم». يقول أبيكتات: «تذكر أنه عليك أن تتصرف كما في مأدبة. فإذا صار الطبق الذي يحوم [بين المدعوين] على مقربة منك، مد يدك وتناول منه باحتشام. أما إذا كان بعيداً عنك فلا تطلبه. وأما إذا تأخر، فلا تلتهمه من بعيد بلحظك، بل اصبر إلى أن يصير في متناولك. واعمل على هذا النسق بخصوص أبنائك وزوجتك، وكذلك بخصوص الوظاف العمومية، وبخصوص الثروة، وستكون بذلك جديراً في يوم من الأيام بأن تنزل ضيفاً على الآلهة. أما إن أنت لم تتناول شيئاً مما يقدم إليك، وإذا نظرت إليه باحتقار، فسوف لن تكون جديراً بضيافة الآلهة فحسب، بلْ ستصبح أيضاً زميلاً لهم. إذ كذلك فعل ديوجيناس وهيرقليطس (Héraclite) وأمثالهم، ولذلك استحقوا عن جدارة لقب كائنات الهية»، في الفقرة [15]، من: Epictète, *Manuel.*

انظر كذلك مارك أوريل: «سوف تبدو في أقل من عشرة أيام إلها للذين ينظرون إليك الآن كما ينظرون إلى حيوان مفترس أو إلى قرد، شريطة أن تعود إلى مبادئ العقل وعقيدته»، في الكتاب 4، الفقرة [16]، من: Marc Aurèle, Ibid.

(64) انظر أبيكتات: «لا تقل أبداً بخصوص أي شيء: «لقد فقدته»، بل قل «لقد أعدته». فلو مات ابنك، فهو قد أعيد. ولو ماتت زوجتك فهي قد أعيدت. واذا سرق مني متاعي، فهو قد أعيد أيضاً. «ولكن السارق وغد»؟ ما يهمك في الذي عن طريقه أخذ منك ما أعطيت؟ ومادام قد تركه لك فتمتع به كما تتمتع بمتاع أجنبي عنك، كما] يتمتع[النزلاء بمتاع نزل»، في الفقرة]11[، من: Epictète, Ibid.

(65) انظر: «لا تأخذ من كل ما يتعلق بالجسم إلا في حدود الضرورة، إن كان ذلك مأكلاً أو مشرباً أو ملبساً أو مسكناً أو خدماً. وامح [من ذهنك] كل ما يتصل بالبهرج والترف»، المصدر نفسه، الفقرة [33]، [7].

(66) تتواصل الجملة في ص. مع أنها تقف في النص عند هذا الحد.

(67) يضيف مارك أوريل: «أيها العالم! إن كل ما يوافقك يوافقني. ولا شيء متقدم عن أوانه ولا متأخر عندي من كل ما يكون لك مناسباً لزمانه. أيتها الطبيعة! إن كل شيء عندي ثمرة لما تنتجه فصولك، فكل شيء آت منك، وفيك كامن، وإليك عائد...»، في الكتاب 4، الفقرة [23]، من: Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète, du tableau de Cébès.*

أفكارهم[68]، إلى حد كان ذلك وحده كافياً لمنعهم من التعلق[69] بأي شيء آخر؛ وقد كانوا متملكين[70] لتلك [الأفكار] تملكاً مطلقاً إلى حد كانوا معه على حق في اعتبار أنفسهم أكثر غنى ومقدرة وحرية[71] وسعادة من أي بشر سواهم، لم تكن له تلك الفلسفة، فلم يتملك أبداً كل ما يشاء، مهما حبته الطبيعة و[أسعفه] الحظ[72].

[5] وأخيراً، خاتمة[73] لهذه الأخلاق، عزمت[74] على القيام

---

(68) انظر الهامش رقم 46 من هذا الجزء، وخاصة قول أبيكتات: «هناك أشياء ترتبط بنا، وأخرى لا ترتبط بنا..».

(69) والمعنى اللاتيني لكلمة (Affectio) يتلخص رغم غموضه في حركة النفس وتأثرها بتدخل أسباب خارجية أو داخلية. وهي تقابل عند الرواقيين اللاتينيين ما كان يسمى في اليونانية (παθη) أو اضطراب النفس واختلالها. أما ديكارت فهو يميز في **انفعالات النفس**، الجزء 2، الفقرة [83] بين التعلق (Affection) والصداقة (Amitié) والعبادة (Dévotion) (أ. ت.، ج 11، ص 426).

(70) وفي ص. «وكانوا يتصرفون في أفكارهم...»، والمقصود هو أن أفكارهم تمثل الشيء الوحيد الذي كان في حوزتهم تماماً، أي إنهم كانوا متملكين لها تمام التملك، وقادرين على التحكم فيها.

(71) يعلق أوبانك على الفقرة الأولى من مصنف أبيكتات (والتي أوردتها بالهامش 46: «هناك أشياء...») بهذه الكلمات: «فإذا تسلح الحكيم [بتلك الأفكار]، فلن يعرف «عرقلة ولا حزناً ولا اضطراباً»؛ وسيكون حراً حتى ولو سقط في العبودية، إذ لا عبودية حقاً إلا في سيطرة العواطف علينا، وذلك ما تخلص منه؛ وسيكون سعيداً حتى لو حل به ما تسميه العامة شقاء، لأنه قد تحرر من آراء العامة»، انظر: Pierre Aubenque, François Châtelet et Jean Bernhardt, *Histoire de la philosophie. 1, la philosophie païenne: Du VIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle après J.-C*, p. 202.

(72) وقد قرأ ص. هذا المقطع قراءة خاطئة تماماً: «... وأسعد من أي إنسان آخر حبته الطبيعة والحظ بكل ما هو ممكن، إلا أنه لو لم يعتنق تلك الفلسفة، لما تصرف قط هذا التصرف في كل ما يريد». وواضح أن ديكارت يجعل الغنى والمقدرة والحرية والسعادة حصراً على الرواقيين لامتلاكهم فلسفة تسمح لهم بالتحكم في إرادتهم وفي كل ما يشاؤون، خلافاً لغيرهم الذين ليس لهم ذلك، فلا يستطيعون بلوغ الغنى والمقدرة...

(73) (Pour conclusion à cette morale) وفي ص. «نتيجة لهذه الأخلاق».

(74) وفي ص. «رأيت». والمعنى هنا دقيق شيئاً ما، إذا إنه يحمل في آن واحد الاستدراك (بمعنى تفطنت أو أدركت)، والالتزام (بمعنى من واجبي ولا بد لي...).

بمراجعة(75) لمختلف مشاغل الناس في هذه الحياة حتى أحاول اختيار أفضلها؛ وإن كنت لا أريد أن أقول شيئاً بشأن مشاغل الآخر(76)، فقد فكرت أن ليس بإمكاني أفضل من أن أواصل ما كنت بصدده، أي أن أسخر(77) كل حياتي لتهذيب عقلي، والتقدم قدر المستطاع، في معرفة الحقيقة(78) تبعاً للطريقة(79) التي وضعتها

---

(75) (Faire une revue) وفي ص. «أن أختبر»، وهذا بعيد عن المعنى لأن الاختبار يفترض معرفة مسبقة بما يقع اختباره، أو لما يقع فيه الاختبار، في حين أن ديكارت يعني هنا الاطلاع قبل كل شيء والمعرفة. ومن جهة أخرى، فإنه يجدر أن نلاحظ أن هذه العبارة هي نفسها التي يستعملها ديكارت في القاعدة الرابعة للمعرفة، إذ نجد في الجزء 2، الفقرة [10] من هذا الكتاب: «و[كانت] الأخيرة أن أقوم في كل المواطن بتعدادات على درجة من الاكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول...». ولا بد من الوقوف على هذا التوازي بين قواعد المعرفة وحكم الأخلاق التي تنتهي كل منها بمراجعة ومراقبة، تفتح أفق الشمول أمام العقل المتمحص عند إكماله النظر في الجزئيات الدقيقة.

(76) في الحقيقة لقد سبق لديكارت أن «قال» رأيه «في مختلف مشاغل الآخر»، وهو الذي قدمه لنا في الجزء 1، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «وعندما أنظر بعين الفيلسوف في مختلف أعمال الناس وما يباشرونه لا أكاد أرى فيها [عملاً] واحداً لا يبدو لي باطلاً أو غير مفيد».

(77) يمكن أن نتحدث عن ممارسة تسخيرية عند ديكارت بالمعنى الديني للكلمة، أي أن السخرية كالزهد، محاولة بذل النفس والحياة في سبيل المعرفة، دون طلب مقابل (**المنجد**)؛ وذلك لتأكيد الفيلسوف على هذه الكلمة وتكرارها. انظر الجزء 1، الفقرة [15] من هذا الكتاب: «عزمت يوماً على أن انظر أيضاً في نفسي، وأن أسخر كل قوايْ العقلية للبحث عن السبل التي علي سلوكها». وكذلك الجزء 2، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «وقبل أن أكون قد سخرت وقتاً طويلاً في الاستعداد لذلك...». أما ج. فهو أيضاً ينحو نحو هذا الاتجاه عندما يقول: «إننا نكاد لا نكون في حاجة لملاحظة أن التعليق المناسب الوحيد على هذه الكلمات يتمثل في حياة ديكارت ذاتها، وقد خصصت برمتها للتفكير والبحث عن الحقيقة...»، (ج.، ص 254).

(78) انظر الجزء 1، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «لما أعتقد أنني أحرزته من تقدم في البحث عن الحقيقة...».

(79) يمر ديكارت في هذه الجملة من الحديث عن الأخلاق المؤقتة إلى الحديث عن الطريقة بصفة عامة. ويمكن أن نقارن ما سيتبع من النصوص بما سبق منها في الجزأين المتقدمين. ويعني ذلك إدماج الأخلاق في الطريقة عموماً، وقد أصبحت بذلك تحتوي على =

. . . .

= جانب نظري وجانب عملي، يهدف الثاني أساساً إلى تدعيم الأول ويرتكز عليه؛ بحيث إننا إذا وضعنا قواعد المعرفة وحكم الأخلاق جنباً إلى جنب تبينت لنا هذه العلاقة الغريبة التي تتمثل في:

1) مقابلة تامة بين الأوليين: إذ نجد القاعدة الأولى تنص على «أن لا أقبل أي شيء كحقيقة دون أن أعرف [معرفة] جلية أنه كذلك». في حين تتطلب الحكمة الأولى «أن أطيع قوانين بلدي وعاداته...»، ونرى التقابل بين «لا أقبل»، أي «أرفض» من جهة، و«أطيع» من جهة أخرى.

2) تباعد تام بين القاعدتين والحكمتين المتوسطتين: إذ في حين تمثل الأُوليان سرداً لمبادئ التفكير الرياضي بوصفه تفكيراً تحليلياً تأليفياً، تبدو الثانيتان تلخيصاً لأخلاق الحكماء الرواقيين، من حيث يحتفظ هذا التلخيص بالنواة الصلبة من تلك الفلسفة، أي جانبها العملي بوصفه سبيلاً وحيداً لانتصار الإنسان على الغيب وعلى المصاعب التي تحف بالحياة البشرية. بحيث نجد هنا تقابلاً ليس لفظياً أو مبدئياً كما في الحالة الأولى، بل منهجياً ويمكن أن نقول أيضاً أيديولوجيا، إذ هو تقابل بين الجديد والقديم، بين تراث حكيم أو بين حكمة تراثية لا تستند إلا إلى قوة الحدس الفلسفي، ومجموعة مبعثرة من تجارب بعض الرجال، وقد أصبحت سجينة التاريخ، معلقة على أبواب التقليد، لا تنير الحاضر إلا بشعاع الماضي، وريثما تبزغ شمسه الجديدة. هذا من جهة ومن جهة أخرى، علم يتأهب ليصبح «العلم الشامل» أو علم العلوم، مكتسحاً ميادين المعرفة شيئاً فشيئاً ليمثل في النهاية شرط علمانيتها، وعتبة صحتها، ونبراس دقتها. ولذلك، فإن حكمة الرواقيين لا تمثل بالنظر إلى الرياضيات، من حيث هي قاعدة إبستمولوجية للمعرفة والممارسة، إلا ما تمثله خيوط نور منهك تضيء جوانب الممارسة البشرية في نهاية ليل أوشكت شمسه على الطلوع. ولذلك، فهي بحق «مؤقتة». ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، وقد يكتنفها النسيان تماماً.

3) التقاء هام بين القاعدة والحكمة الرابعتين، انظر الهامش رقم 75 من هذا الجزء التي تنتهي كل منها «بمراجعة» سلسلة من العناصر: وبصفة أدق سلسلة المعارف والأفكار التي أكون قد تحصلت عليها بالنسبة للأولى وأعمال الناس أو «مشاغلهم» بالنسبة للثانية. وبالنتيجة، فنحن نلاحظ ونسجل هذا التوق أو الطموح في الفلسفة الديكارتية إلى معرفة الشمول أو معرفة السلاسل حلقةً حلقة أحياناً، وبصفة إجمالية وعامة أحياناً أخرى. إلا أننا نجد إلى جانب هذا الالتقاء بين القاعدة والحكمة الرابعتين علاقة أكثر تشابهاً واقتراباً؛ إذ إن القاعدة الرابعة تنتهي بتبرير الطريقة بفتحها وتعميمها على أسلوب تفكير الناس أجمعين: «مكنتني من أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في دائرة معارف الناس تتتابع بالشكل نفسه»، انظر الجزء 2، الفقرة [11] من هذا الكتاب. ويعني ذلك أن قواعد الطريقة تنتهي بالبرهنة بنفسها على صحتها، وذلك بالتأكيد على انغراسها في الممارسة المعرفية لكل الناس. كذلك، فإن الحكمة الرابعة تنتهي هي أيضاً لا بتبرير الأخلاق المؤقتة فحسب، بل=

لنفسي. وقد شعرت منذ بدأت في تطبيق تلك الطريقة بحد بالغ من الغبطة ما أعتقد أن بشراً سواي شعر في هذه الحياة، بما يناهزه لذة وبراءة(80)؛ ولما كنت اكتشف كل يوم بواسطتها بعض الحقائق التي كانت تبدو لي على جانب من الأهمية، ومجهولة على وجه العموم من طرف غيري من الناس، فقد كان الرضى الذي [ظفرت] به منها يملأ نفسي إلى درجة أن كل ما تبقى [من الأمور] لم يعد يهمني. [هذا] زيادة عن أن الحكم الثلاث السابقة لم تكن مرتكزة إلا على

= أكثر من ذلك بتبرير كل الطريقة الديكارتية، لكن بأسلوب معاكس، أي لا بغرسها وترسيخها في أعمال الناس اليومية، بل على العكس من ذلك بتبرئتها من الابتذال والجهل المخيّمين، وإبرازها على أنها «أحسن» و«أفضل» ما يمكن أن نقوم به: «أن ليس بإمكاني أفضل من أن أواصل ما كنت بصدده»، انظر الجزء، 3 الفقرة [5] من هذا الكتاب؛ وربما «أحسن» و«أفضل» ما يمكن أن يقوم به بشر: «وأعقد على المستقبل آمالاً تجعلني أثق بأنه لو وجد من بين اهتمامات البشر الذين ليسوا إلا بشراً اهتمام واحد على غاية من السمو والأهمية لكان ذلك ما قصدته»، انظر الجزء 1، الفقرة [3] من هذا الكتاب. وبالنتيجة، فإن الأخلاق المؤقتة، وإن ابتدأت بإخضاع الفيلسوف للعامة، وجعله «يطيع قوانين بلده وعاداته»، فإن ذلك ليس إلا جانبها الظاهر، لأنها تعمل في الحقيقة بدقة على تحديد ذلك الخضوع («أن أكون أشد ما يمكن حزماً في أفعالي...» و«أن أسعى دوماً إلى مغالبة نفسي [لا إلى مغالبة] الصدفة...»)، وجعل الفيلسوف يعود إلى نفسه ليتمتع بهذه الحرية الداخلية التي طالما أكّدها الرواقيون، إلى أن تنتهي بحكمتها الرابعة إلى تخليصه تماماً مما خضع له، وتبرير عمله بوصفه أحسن الأعمال وأفضلها على الإطلاق. ومن هنا، فنحن نرى أن الالتجاء إلى أخلاق الرواقيين يندرج في نظام خطة عقلانية بحتة، إذ هو ليس إلا منعطفاً نمرُّ به للظفر بحرية فردية تكون ضرورية لتبرير حرية التفكير عموماً والعمل المعرفي على وجه الخصوص، ويعني ذلك في كلمة أن الأخلاق المؤقتة حامية للمعرفة الدائمة، انظر الهامش رقم 8 من هذا الجزء، وأن الجانب العملي من الطريقة خادم لجانبها النظري.

(80) انظر الجزء 2، الهامش رقم 98 من هذا الكتاب. ويمكن الرجوع بهذا الصدد إلى رسالتي ديكارت إلى إليزابيث، آب/ أغسطس و18 آب/ أغسطس 1645، وخاصة: و«ألاحظ أولاً أنه يوجد فارق بين السعادة والخير الأكمل أو الغاية القصوى أو الهدف الذي ينبغي أن تتجه نحوه أفعالنا: إذ إن السعادة ليست الخير الأكمل، وإنما هي تفترضه، وهي الغبطة ورضى الفكر الذي ينتج عن [شعورنا] باكتسابه» (أ. ت.، ج 4، ص 275).

هدفي في مواصلة التعلم[81]: إذ لما كان الإله[82] قد حبا كلا منا بشيء من النور للتمييز بين الحقيقة والخطأ، فإني ما كنت لأقتنع بضرورة اكتفائي بآراء الآخر لحظة واحدة[83]، لو أني لم أعتزم فحصها بفكري في الإبان[84]؛ وما كنت لأجد سبيلاً لإعفاء نفسي من التردد في اتباعها، لو لم آمل أن لا أضيع أي فرصة للبحث عما هو أفضل منها إن وُجِدَ[85]. وأخيراً، فإني ما كنت لأعرف كيف أحد من رغباتي[86]، ولا [كيف أجد طريقاً إلى] الغبطة، لو لم أسلك سبيلاً[87] كنت أعتقد أنني واثق من الوصول باتباعه إلى الحصول على كل المعارف التي أستطيعها، وكذلك[88] على الخيرات

---

(81) انظر الهامش رقم 79 من هذا الجزء.

(82) انظر الجزء 1، الهامش رقم 2 من هذا الكتاب.

(83) يوجد هنا تذكير بأن الأخلاق المؤقتة التي ترتكز حكمتها الأولى على هذا الافتراض بأنه «ليس بوسعي أفضل من اتباع آراء أعقل الناس». انظر الفقرة [2] والهامش رقم 16 من هذا الجزء، ليست إلا بمثابة «المسكن الآخر» الذي آوينا إليه «مدة الأشغال» التي تستغرقها «إعادة بناء المنزل الذي نسكنه»، والفقرة [1]، من هذا الجزء.

(84) يعلق ديكارت بنفسه على هذه الجملة بالكلمات الآتية: «وأخيراً بخصوص الذين سألوك عن الدين الذي كنت عليه، فلو تفطنوا إلى أنني كتبت بصفحة 29، أنني ما كنت لأقتنع بضرورة اكتفائي بآراء الآخر لحظة، لو أنني لم أعتزم فحصها بفكري الخاص في الإبان، لرأوا أنه لا يمكن أن يستنتج من كلامي أنه على الكافرين أن يظلوا على دين آبائهم» إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 366).

(85) انظر الفقرة [3] من هذا الجزء: «من الحقائق اليقينية جداً أننا إذا عجزنا عن معرفة أكثر الآراء صحة، أن نتبع أكثرها رجحاناً...»

(86) عملاً بما تنص عليه الحكمة الثالثة: «أن أسعى دوماً إلى مغالبة نفسي لا [إلى مغالبة] الصدفة، وإلى تغيير رغباتي عوض [تغيير] نظام الكون...».

(87) انظر الجزء 1، الفقرة [15] من هذا الكتاب: «وأن أسخر كل قواي العقلية للبحث عن السبل التي عليَّ سلوكها...».

(88) لقد اختصرت هنا باقي الجملة: Je le pensais être par même moyen

معتقداً أن المعنى حاصل، لأن هذه الإضافة لا تعني سوى أن السبيل التي أكون بها متيقناً من الحصول على كل المعارف التي أستطيعها، هي ذاتها التي باتباعها أستطيع الحصول=

الحقيقية[89] التي تكون في متناولي؛ لا سيما أنه ما دامت إرادتنا لا تركن إلى شيء ولا تنفر منه إلا بقدر ما يصوره لها[90] ذهننا [كشيء] حسن أو [كشيء] سيء[91]، . . . .

على كل الخيرات. وذلك ما تعنيه عبارة «وكذلك» التي استعملتها بكل إيجاز. أما ص. فقد بقي أقرب من النص متعرضاً إلى شيء من الثقل: «ومتيقناً كذلك، وبالوسيلة نفسها، من تحصيل جميع الخيرات».

(89) Les Vrais biens وقد أسقط ص. «حقيقية»، وقد يكون ذلك نتيجة إغفال. وقد قرأت أنا أيضاً «خيرات»، لأن العبارة الفرنسية تحتوي على غموض مقصود يشمل في آن واحد مفهوماً مادياً ومعنوياً. ولا يمكن مقابلتها بلفظة «حسنات»، لأن هذه لا تملك إلا المعنى المعنوي الأخلاقي. وأعتقد أن لفظة «خير» تحمل المعنى المادي أو الاقتصادي وخاصة إذا استعملت بالجمع، كما تعني أيضاً الحسنات، أو الأفعال الحسنة... ومن جهة أخرى، فنحن نلاحظ الربط الذي يجعله ديكارت بين معرفة الأشياء، وتقدير جانبها الحسن، أو قيمتها. أي أن العقل، بقدر ما يدلنا على حقائق الأشياء، بقدر ما يجعلنا نعي قيمها الحقيقية، ونقدرها حق قدرها: «لذلك، فإن الدور الحقيقي للعقل يتمثل في فحص القيمة الحقيقية لكل الخيرات التي يبدو تحصيلها مرتبطاً إلى حد ما بسلوكنا، حتى لا نتخلف بتاتاً عن توجيه كل عنايتنا للسعي إلى الحصول على التي هي حقاً أجدر [من غيرها] بأن تطلب؛ بحيث إذا اعترضت الصدفة على أغراضنا ومنعتها من النجاح، نكون قد ظفرنا على الأقل بالرضى [عن أنفسنا] لعدم التفريط في أي شيء عنوة، ودون أن نعدل عن التمتع بكل السعادة الطبيعية التي يكون بإمكاننا الحصول عليها»، انظر إلى إليزابيث، غرة أيلول/ سبتمبر 1645 (أ. ت.، ج 4، ص 284-285).

(90) في الأصل: Selon que notre entendement lui représente وقد احترم ج. النص وأورده كما هو، مذكراً بتعليق ناشر أعمال ديكارت الكاملة وهو شارل آدم (Charles Adam) الذي يرى أنه: Il semble qu'on devrait lire: selon que notre entendement la lui représente.

وقد احترمت ر. ل. الأصل ووضعت (la) بين قوسين. في حين لم يحترم بقية الناشرين هذه العبارة: وأوردوها مباشرة في النص دون تعليق.

(91) انظر الفقرة [4]، من هذا الجزء: «ما دامت إرادتنا لا تتوق بالطبيعة إلا إلى الأشياء التي يصورها لها الذهن ممكنةً إلى حد ما». وكذلك الهامش رقم 53 وخاصةً: «ورغم أننا لا نستطيع أن نريد شيئاً دون أن يكون لنا عنه تصور ما...». ومن جهة أخرى، فنحن نلاحظ هذا الربط لاتجاه الإرادة بتصور الذهن، ذلك لأنه منذ أرسطو، يعرف الخير على أنه الهدف الذي تتوق إليه الإرادة بصفة عفوية تلقائية: «لقد أصاب الذين عرفوا الخير بأنه ما =

فإنه[92] يكفي أن نحسن الحكم حتى نحسن العمل[93]، وأن نحكم أحسن ما يمكننا [الحكم] لنعمل أحسن ما يمكننا [العمل]، أعني لاكتساب كل الفضائل[94]، . . . .

= نتوق إليه في كل الحالات» **أخلاق نيكوماخوس**، الكتاب 1، الباب 1، (البداية))، أي أن الإرادة لا تتوجه أبداً نحو الشر، أي إننا لا نفعل الشر إلا عرضاً وخطأ، أي اعتقاداً أنه الخير.

(92) قطع ص. الجملة في هذا الموضع، في حين أنها متواصلة في الأصل، ولذلك فهو لم يتفطن إلى الاستنتاج الذي يقوم به ديكارت: «ما دامت... فإنه...».

(93) يعلق ديكارت بنفسه على هذه الجملة بالعبارات الآتية: «لقد اعترضت على ما قلته من أنه يكفي أن نحسن الحكم حتى نحسن العمل؛ ومع ذلك، فإنه يبدو لي أن المذهب المدرسي الشائع [يرى] أن الإرادة لا تتجه نحو الشر إلا بقدر ما يصوره لها الذهن في مظهر الخير... غير أنه كثيراً ما يصور لها أشياء مختلفة في آن واحد... ولا يمكن أن نفهم العمل الحسن الذي أتكلم عنه بمفاهيم لاهوتية، حيث يدور الحديث عن النعمة، بل [بمفاهيم] الفلسفة الأخلاقية والطبيعية فحسب، حيث لا اعتبار لتلك النعمة...» إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل (أ. ت.، ج 1، ص 366).

(94) يناقش ج. هذه الجملة بإطناب، ويبدو أنه يأخذ على ديكارت هذا الاستنتاج: «... أحسن ما يمكننا الفعل، أي لاكتساب كل الفضائل»، ويذهب إلى حد اقتراح إصلاح وتكميل لهذا المقطع: «وإذا كان من الصحيح إذاً إنه يكفي أن نحسن الحكم حتى نحسن العمل، فلربما كان مما ينقص صحة أن نقول من وجهة النظر الديكارتية ذاتها إنه يكفي أن «نحكم أحسن ما يمكننا [الحكم] لنعمل أحسن ما يمكننا [العمل]، أي لاكتساب كل الفضائل» (...) ذلك لأن الحكم اليقيني، يمثل حجة كافية لتوجيه الإرادة (...) في حين أن الحكم الذي لا يكون إلا راجحاً يترك الإرادة أكثر حيرة (وبالنتيجة أقل حرية) بقدر ما ينقص يقيناً. ولذلك، فإنه لا بد من وجود عنصر إضافي لجعل الإرادة تتبع الحكم الذي لا يكون إلا أحسن [حكم ممكن] دون أن يكون الأحسن [على الإطلاق]. ويتمثل هذا العنصر على وجه التحديد في الفضيلة، وهي عزم الإرادة الثابت على أن تتبع دائماً ما يقدمه لها الذهن على أنه أحسن. ولذلك، فإنه من الواجب إتمام هذا المقطع السريع من الحديث بالطريقة التالية...». وفي رأيي، فإن ج. لم يذهب إلى هذا النقاش المطول إلا لأنه قرأ بدوره هذا النص قراءة سريعة، إذ إنه لم يتفطن إلى أن ديكارت يضيف في نهاية الجملة التي نحن بصدد قراءتها: «لنعمل أحسن ما يمكننا [العمل]، أي لاكتساب كل الفضائل، وكذلك كل الخيرات الأخرى التي يمكن اكتسابها». وبالنتيجة، فإن أحسن حكم ممكن لا يؤول، كما قرأ ج.، إلى أحسن عمل على الإطلاق، أي إلى اكتساب كل الفضائل بصفة مطلقة أو كل الخيرات على=

وكذلك[95] كل الخيرات الأخرى التي يمكن اكتسابها؛ وعندما نتيقن من أن ذلك كذلك لا نستطيع أن نمتنع عن [الشعور] بالغبطة.

[6] وهكذا بعد أن تأكدت من هذه الحكم[96] ووضعتها جانباً مع

= الإطلاق، بل إلى القيام بأحسن عمل يمكننا القيام به في الظروف التي نوجد فيها، أي إلى اكتساب أحسن الفضائل والخيرات التي يمكننا الحصول عليها في تلك الظروف بالتحديد. وبالنتيجة، فنحن لا نمرُّ من الرجحان إلى اليقين، ولا من النسبية إلى الإطلاق، كما قرأ ج. بل من الرجحان إلى الرجحان، ومن النسبية إلى النسبية. لذلك، فلا داعي لإصلاح نص ديكارت، وقد كان قادراً كل المقدرة على فعله بنفسه لو شعر بحاجة إلى ذلك.

(95) وفي النص: Et ensemble tous les autres biens وقد قرأ ص. «ويكتسب معها جميع الخيرات». والمقصود أننا باكتساب الفضائل نكتسب كل الخيرات، أي إنهما يكتسبان معاً وفي آن واحد. ويدل ذلك على أن الفضيلة خير، وأنها منبع الخيرات الأخرى. لذلك، يقول ديكارت: «وللحصول على غبطة مستمرة، لا بد من اتباع الفضيلة، أي من التمكن من إرادة ثابتة ودائمة في تحقيق كل ما نجده أفضل [ما يمكننا]، ومن بذل كل قوتنا الذهنية لإجادة الحكم» إلى إليزابيث، 18 آب/ أغسطس 1645 (أ. ت.، ج 4، ص 277).

(96) يناقش النقاد عادة، وانطلاقاً من هذه العبارة: «ووضعتها جانباً مع حقائق الإيمان»، ما إذا كانت الأخلاق المؤقتة حقيقية مؤقتة، أم هي نهائية وليس لها من المؤقت إلا الاسم. ومن الواضح أن ديكارت لم يعط في ما بعد ما يمكن أن يسمى أخلاقاً نهائية، بحيث تمثل خلاصة تفكيره، وما يؤول إليه عمله في ميدان السلوك البشري. ويمكن، إلى جانب ما ورد سابقاً وخاصة بالهامشين رقم 8 و79 من هذا الجزء، أن نذكر بأن ديكارت قد حاول بعد ظهور هذا **الحديث** بعشر سنوات تقريباً، أن يلخص حكم الأخلاق المؤقتة في رسالة شهيرة إلى إليزابيث، بتاريخ 4 آب/ أغسطس 1645 (أ. ت.، ج 4، ص 263).

ويحتمل هذا التلخيص جملة من الملاحظات:

1) إن هذا التلخيص يرد في معرض حديث ديكارت عن أحد الرواقيين وهو سانك وبمناسبة تلخيص كتابه: **في الحياة المغتبطة**، وعلى وجه التحديد عندما يصل إلى عرض فكرة التمييز بين الأشياء التي تتعلق أو ترتبط بنا والتي لا ترتبط بنا، انظر الهوامش 46 و54 و68، من هذا الجزء.

2) إن ديكارت يدخل تغييراً ملحوظاً على الهدف من حكمه الأخلاقية. هذا الهدف الذي رأيناه في الفقرة [1] من هذا الجزء أكيداً وملحاً: «بل عليه أيضاً أن يتخذ له مسكناً... فحتى لا أبقى متردداً في أعمالي بينما العقل يجبرني...»، يصبح في هذه الرسالة وثوقياً ويمكن حتى أن نقول مذهبياً: «إلا أنه يبدو أن كلاً منا يستطيع أن يجعل نفسه مغتبطاً بذاته، =

....

= ودون ترقب أي شيء من الخارج، شريطة أن يراعي ثلاثة أشياء فحسب، هي التي تهدف إليها قواعد الأخلاق الثلاث التي وضعتها في حديث الطريقة». ومن هنا نرى في آن واحد إضفاء صبغة النهائية على تلك الأخلاق برسمه لها هدفاً عاماً وإنسانياً يتمثل في الغبطة التي هي هدف كل عمل بشري صالح حسب ديكارت، وكذلك تركيز هذه الأخلاق على مبدأ رواقي واضح، وهو عدم ترقب أي شيء من العالم الخارجي، والاجتهاد للوصول إلى شيء من الطمأنينة أو الغبطة، بالعمل الذاتي، وعلى أنفسنا، ومن داخلنا.

3) إن عدد الحكم يتغير من أربع إلى ثلاث، أي أن ديكارت يهمل إحداها، ومن المهم معرفة ما هي ولماذا؟، كما أن تسميته لها تتغير، إذ لم يعد الحديث يدور حول «حكم»، بل حول «قواعد». انظر الهامش رقم 9 من هذا الجزء بخصوص هذا التمييز.

4) إنه يوجد تقابل تام بين الحكمة الأولى والقاعدة الأولى، إذ نحن نمرُّ من «أن أطيع قوانين بلدي وعاداته، محتفظاً بالدين... ومقتدياً... بأكثر الآراء اعتدالاً...»، إلى «والأولى هي أن يسعى دوماً إلى استعمال فكره أحسن استعمال يكون بإمكانه، حتى يعلم ما يجب عليه أن يعمل أو لا يعمل في كل ظروف الحياة». ومن الواضح أننا مررنا هنا من وضع الحيرة والبحث والتلمس والشك في كل شيء وخاصة في أفكاري وآرائي الخاصة، وبالنتيجة في فكري وفي ما يقدمه للإرادة، إلى وضع الفيلسوف الذي أعاد الحقائق إلى الثبات، والأمور إلى نصابها؛ وبالتالي الفكر إلى مركز القيادة. ومن هنا فإن الحكمة الأولى ممهدة لعملية الشك مقدمة لها، في حين أن القاعدة الأولى خاتمة لتلك العملية ولما انبثق عنها من معارف صحيحة يقينية.

5) إنه يوجد تشابه ظاهر بين الحكمة الثانية والقاعدة الثانية مع تحوير جذري. أي إنه بإمكاننا القول إن ديكارت يحتفظ بشكل الحكمة الثانية مع تغيير محتواها تغييراً كلياً، ففي حين تقول الحكمة الثانية: «أن أكون أشد ما يمكن حزماً في أفعالي وثباتاً عليها...»، انظر الفقرة [3] من هذا الجزء، تطلب القاعدة الثانية من الذي يريد أن «يجعل نفسه مغتبطاً بذاته»، أن يتخذ «قراراً حازماً ودائماً بإنجاز كل ما يرشده إليه العقل، دون أن [يترك] العواطف والشهوات تصده عنه...». فنحن نجد إذاً العزم نفسه والمثابرة نفسها على الالتزام بالأفعال التي تبدو لنا صالحة، لكن مقياس ذلك الصلاح قد تغير تماماً. إذ في حين كان ذلك المقياس يتمثل، في الحالة الأولى، في الأفعال التي تختارها الإرادة، في غياب العقل وحيرته وارتباكه، لفائدتها المباشرة، ولمنفعتها الأكيدة، انظر الهامش رقم 34 من هذا الجزء، في حياتنا اليومية، أصبح في الحالة الثانية مقياساً عقلياً بحتاً. ويعني ذلك أن العقل، بعد عودة اليقين، أصبح هو الذي يفصل في قيمة تلك الأفعال ويحدد مسار الإرادة التي تواصل الالتزام والتشبث والمثابرة كما في الحالة الأولى. =

حقائق الإيمان[97] التي كانت الأولى على الدوام في معتقدي، رأيت

= 6) إنه يوجد تصحيح وتعميق للحكمة الثالثة بالقاعدة الثالثة. ذلك لأن السعي «دوماً إلى مغالبة نفسي لا [إلى مغالبة] الصدفة، وإلى تغيير رغباتي عوض [تغيير] نظام الكون»، وكذلك «التعود على الاعتقاد بأن لا شيء يكون تماماً تحت تصرفنا سوى أفكارنا»، انظر الفقرة [4] من هذا الجزء، كل ذلك يبدو في الحكمة الأولى وكأنه موقف اضطراري إلزامي دفع إليه العجز واليأس، وآلت إليه النفس المغلوبة على أمرها، بعد أن فقدت طموحها إلى التغيير والسيادة. ولذلك، فإن القاعدة الثالثة، دون أن تتنكر لهذه الحكمة تنكراً تاماً، توضح أنه على المرء (الذي يريد أن «يجعل نفسه مغتبطاً بذاته»)، «أن يعتبر أنه حين يتصرف هكذا بقدر المستطاع، حسب العقل، فإن كل الخيرات التي لا يملكها خارجة بالتساوي عن سيطرته، وأن يتعود، بتلك الوسيلة على عدم طلبها...». ويعني ذلك أن القاعدة تقدم المقياس الذي يفصل بين ما يتعلق أو يرتبط بنا، وبالنتيجة ما نستطيع طلبه، وما لا يتعلق بنا، وما لا نستطيع طلبه: وهذا المقياس هو العقل، فهو الذي يفصل في هذه المسألة التي بدت في الحكمة غامضة، وكأنها استسلام النفس أمام «الصدفة» وانصياع «لنظام الكون...».

7) إهمال الحكمة الرابعة، ويعني ذلك في ما يبدو أن ديكارت لم يضعها إلا لسببين ظاهرين، يهمّان الأخلاق مباشرة. الأول ويهم الشكل، إذ يبدو إن ديكارت أراد أن يحافظ على الموازاة أو الاتزان بين المعرفة والأخلاق، فجعل لهذه أربع حكم كما جعل لتلك أربع قواعد. أما الثاني فإنه يبدو متمثلاً في إرادة تأسيس الأخلاق وتركيزها على أرضية الطريقة عامة، وذلك ما حاولت توضيحه بالهامش رقم 79 من هذا الجزء. بحيث إن الأخلاق المؤقتة هي حقاً كذلك، والدليل على ذلك أن ديكارت قام بتحويرها تحويراً تاماً، نازعاً عنها صبغتها التقريبية الظرفية ليقترب من أخلاق أكثر عقلانية ويقيناً.

(97) يمكن أن نلخص موقف ديكارت من الدين في النقط الآتية:

1) إن الدين يهدف، كما في هذا المقطع، إلى إسعاد البشر، لا إلى تعليمهم الحقيقة.

2) إنه لا يتناقض مع الحقائق التي يثبتها النور الطبيعي: «ذلك لأنني إذ اعتقد جازماً في عصمة الكنيسة، دون أن أشك كذلك في صحة حججي، فلأنني لا أخشى أن تكون حقيقة كل منهما منافية للأخرى»، إلى مارسان، كانون الأول/ ديسمبر 1640 (أ. ت.، ج 4، ص 259).

3) إننا نحتاج كي نقبل المعتقدات الدينية حقائق جديرة بأن نثق فيها، إلى ما يؤكد لنا أنها فعلاً قد أنزلت من طرف الإله، انظر إلى كلارسلياي (أ. ت.، ج 9، ص 208).

4) إن الذهن ليس بقادر على إثبات ذلك التنزيل.

5) ولذلك، فإن عملية الاعتقاد تعود أساساً إلى الإرادة التي تتنور بما يعرف عند اللاهوتيين بالنعمة، وهي في مفهومهم طريق الهداية الذي يفتحه الإله للنفس كي يرشدها إلى الأمور السماوية، **الإجابة عن الاعتراضات الثانية ضد التأملات**. وكل ذلك يؤكد أن =

أنني أستطيع الشروع في التخلص بحرية من كل ما تبقى من آرائي. ولما كنت آمل أن يكون الحديث مع الناس أيسر عليَّ للإتيان عليها من مواصلة البقاء منحبساً في الغرفة[98] التي انتابتني فيها كل تلك الأفكار، فقد استأنفت الرحيل وما يكاد الشتاء يأذن بالنهاية. وخلال السنوات التسع الموالية[99]، لم أفعل شيئاً سوى الضرب في الأرض بعصا الترحال، ساعياً إلى أن أكون مشاهداً لا ممثلاً في المهازل التي تدور[100] فيها؛ ولما كنت أفكر[101] بالخصوص إزاء كل مادة، في ما يمكن أن يجعلها مشبوهة[102]، ويعرضنا إلى الوقوع في الخطأ، فقد كنت أنتزع[103] من فكري كل الأخطاء التي أمكنها التسرب إليه في الماضي. وليس لأني كنت أقلد في ذلك الريبيين[104] الذين لا

= المعتقدات الدينية هي كالأخلاق المؤقتة لا تهدف إلا إلى حماية الإنسان وإرشاده في الحياة العملية. وهي إذا مثلها، لا تتعرض للشك المنهجي ما دامت لا تحمل حقائق نظرية أو منطقية يمكن معالجتها بالذهن، وبالنتيجة، يمكن نفيها أو إثباتها.

(98) انظر بداية الجزء 2 من هذا الكتاب، «في غرفة دافئة أتأمل... في أفكاري...»، والشتاء الذي «لم يأذن بعد بالنهاية» هو الذي كان «استوقفه مستهله في أحد المعسكرات...»، عندما كان «في ألمانيا» عائداً «من» حفل تتويج الإمبراطور نحو الجيش...».

(99) أي الموالية لذلك الشتاء الذي وقع فيه التوقف في ألمانيا، وحدث فيه الاكتشاف الهام في ليلة 10 تشرين الثاني/ نوفمبر. والسنوات التسع هي التي تمتد إذا من سنة 1619 إلى سنة 1628، تاريخ لقائه الثاني مع صديقه بيكمان.

(100) انظر الهامش رقم 76 من هذا الجزء، والجزء 1، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «وعندما انظر بعين الفيلسوف».

(101) وفي ص. «ولما فكرت خاصة»، في حين تعني الصيغة الفرنسية فعلاً مستمراً ومتكرراً.

(102) أو قابلة لأن توضع موضع الشك والارتياب، كما توضح ذلك الترجمة اللاتينية: (Quidnam posset in dubium revocari...).

(103) انظر الجزء 2، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «ولكن بخصوص كل الآراء التي تلقيتها إلى ذلك الحد في اعتقادي، فإن أفضل ما كنت أستطيعه بشأنها هو السعي إلى انتزاعها دفعة واحدة...».

(104) «بالمعنى العام، مذهب يقول إنه ليس بإمكان الفكر البشري الوصول إلى أي =

يشكون إلا [لمجرد] الشك، ويتظاهرون دوماً بالتردد: بل على العكس [من ذلك]، فإن هدفي لم يتجه بتاتاً إلا إلى الظفر باليقين، والتخلص من الأرض المتحركة والرمال، للعثور على الصخر والصلصال[105]. وذلك ما وفقت فيه بعض التوفيق حسب ما يبدو، لا سيما أنني لما سعيت إلى اكتشاف الخطأ[106] أو عدم اليقين في القضايا التي كنت أفحصها، لا [باعتماد] افتراضات واهية، بل [باعتماد] استدلالات[107] واضحة يقينية، لم أجد فيها ما من شأنه أن يقبل الشك إلا استخلصت منه دوماً بعض الخلاصات التي فيها شيء

= حقيقة عامة أو نظرية، وأنه ليس بإمكانه حتى التأكد من أن مثل هذا القول أكثر رجحاناً من أي قول آخر». انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم. وهو يستشهد لتوضيح هذا المعنى بهذه الجملة الديكارتية «وليس لأني كنت أقلد في ذلك...».

(105) انظر الجزء 1، الفقرة [10] من هذا الكتاب وخصوصاً: «كما كنت، على عكس ذلك، أشبه مؤلفات المشركين القدماء المتعلقة بالأخلاق بقصور فخمة جداً، رائعة جداً، لم تبن إلا على الرمال والوحل». انظر كذلك **البحث عن الحقيقة**: «إني لأعترف بأنه قد يكون هناك خطر على الذين لا يعرفون الممر إن هم اقتحموه دون دليل، وأن الكثيرين قد تاهوا فيه؛ ولكن ليس عليك أن تخشى عبوره ورائي. إذ إن مثل هذا الإحجام قد منع الكثير من رجال الآداب، من الحصول على مذهب يكون على درجة من المتانة واليقين، بحيث يستحق لقب العلم، وذلك لأنهم تخيلوا أن ليس وراء المحسوسات شيئاً أكثر ثباتاً يجعلونه أساساً لمعتقداتهم، فبنوا على الرمال، عوض أن يواصلوا الحفر للعثور على الصخر والصلصال» (أ. ت.، ج 10، ص 512-513).

(106) (Découvrir la fausseté) وفي ص. «اكشف... عن الكذب». وتستعمل العبارة هنا بالمعنى الفني في المنطق، من حيث إن القضية هي خطاب يحتمل الحقيقة والخطأ. انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

(107) (Raisonnements) وفي ص. «على حجج»، ويميز ديكارت بين هذه العبارة وعبارة (Raison) والتي قابلتها بـ"حجة"، وهي العبارة نفسها التي استعملها ص. ويتمثل التمييز في أن الأولى تعني منذ أرسطو عملية نظرية نستخلص بها، انطلاقاً من قضية أو مجموعة من القضايا، صحة أو خطأ أو رجحان قضية أخرى، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم. ومن الواضح أن ديكارت يعني هنا الاستدلال وليس الحجة لقوله سابقاً: «إلى اكتشاف الخطأ أو عدم اليقين في القضايا التي كنت أفحصها...».

من اليقين، حتى وإن لم يكن ذلك سوى أنها لا تحمل أي يقين. وكما [يحدث] عندما يهدم المرء مسكناً قديماً[108] [إذ] يحتفظ عادة بأنقاضه لاستخدامها في بناء الجديد، كذلك وقفت وأنا أهدم كل ما وجدته من آرائي غير قائم على دعائم [صحيحة]، على كثير من الملاحظات[109]، واكتسبت كثيراً من التجارب[110] التي فادتني في إرساء آراء أكثر يقيناً. وإلى جانب ذلك فقد واصلت التدرب على الطريقة التي وضعتها لنفسي[111]، إذ زيادة عن عنايتي بتسيير كل أفكاري عامة حسب قواعدها، فقد كنت أدخر من حين إلى آخر بعض الساعات لتطبيقها على مشكلات الرياضيات أو حتى على بعض [المشكلات] الأخرى التي أمكنني جعلها شبيهة أو تكاد[112] [بالمشكلات] الرياضية[113]، . . . .

(108) انظر الجزء 2، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «بل نحن نرى الكثيرين يهدمون منازلهم لتجديد بنائها...»، وانظر كذلك، الفقرة [1] من هذا الجزء: «قبل الشروع في إعادة بناء المنزل الذي يسكنه، أن يهدمه...».

(109) الملاحظات التي تهم الظواهر الفيزيائية وخاصة في ميادين الارتجاج، والضوء، والأنواء... إلى مارسان، تشرين الثاني/ نوفمبر 1633 (أ. ت.، ج 1، ص 270)، ونيسان/ أبريل 1634 (أ. ت.، ج 1، ص 285).

(110) وفي ص. «وحصلت تجارب كثيرة». ويذهب ج. إلى أن ديكارت يعني هنا تجارب فنية في ميدان البحث العلمي. ويذكر خاصة التجارب حول الضوء والأصوات، وكذلك التطبيق التجريبي لبعض القوانين النظرية. غير أنه من الأرجح في رأيي أن يكون لهذه العبارة معنى أكثر عموماً، وأن تتعلق بالتجارب الحياتية والاجتماعية، كما وجدناها سابقاً في نهاية الجزء 2 من هذا الكتاب: «أو بجمع التجارب المتعددة لجعلها في ما بعد مادة لاستدلالاتي...».

(111) انظر نهاية الجزء 2 من هذا الكتاب: «والتدرب دائماً على الطريقة التي وضعتها لنفسي...»، وخاصة الهامش رقم 110. ونرى إذاً التطور الواضح في نهاية كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة: 1) «أن أسخر كل قواي العقلية للبحث عن السبل...»، 2) «التدرب دائماً على الطريقة...»، 3) «واصلت التدرب على الطريقة...».

(112) (Quasi semblables) وفي ص. «معضلات شبيهة بالمعضلات الرياضية».

(113) يبدو أن ديكارت يثير هنا باحتشام مسألة من أمهات المسائل الإبستمولوجية =

. . . .

= وتهم العلاقة بين الرياضيات ودراسة الطبيعة، ويتعلق الأمر بصياغة نظرية جديدة للظواهر الطبيعية تعيدها إلى مجموعة من العلاقات الثابتة والقابلة للقيس والحساب والمقارنة. ويمكن القول بأن العمل الذي أدى إلى صياغة تلك النظرية يتمثل في محورين أساسيين: 1) تحوير في وضع الرياضيات ومفهومها من جهة، 2) تحوير في مفهوم الطبيعة بوصفها مجموعة من الأشياء والظواهر الملحوظة أو بوصفها خطاباً نسوقه بشأن تلك الأشياء والظواهر.

بخصوص الرياضيات فإن المجهود الديكارتي يهدف إلى اتجاهين، إذ هو من جهة يرمي إلى إخراج الرياضيات من وضعها العقيم الذي كان يجعل منها عند السلف دراسة مجردة لا علاقة لها بواقع ما، لجعلها دراسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواقع، وقادرة على أن تدلنا على أسرار الطبيعة، وهذا ما أعلن عنه ديكارت منذ سنة 1638: «إن السيد ديزارق (Des Argues) ليخجلني بالعناية الفائقة التي يوليها إلي عندما يعلن عن أسفه الشديد لاعتزامي الانقطاع عن دراسة الهندسة. إلا أنني لم أعتزم الانقطاع إلا عن الهندسة المجردة أي [التي] تبحث في مسائل لا فائدة منها سوى تمرين الذهن. وذلك حتى أتفرغ أكثر إلى دراسة نوع آخر من الهندسة يهتم بمسألة شرح ظواهر الطبيعة» إلى مارسان، 11 آذار/ مارس 1640 (أ. ت.، ج 2، ص 268).

ومن جهة أخرى، فإنه يتعين كذلك اخراج الرياضيات من محيطها الضيّق الذي كان يسجنها فيه الرياضيون الوسيطون على الرغم مّما أكّده أرخميدس (Archimède) وقال به فيثاغورس (Pythagore). أي إنّ المجهود الديكارتي يهدف إلى إخراج الرياضيات من الدائرة الضيّقة التي تجعل منها علماً خاصّاً يهتمّ، مثل أيّ علم آخر، بميدان محدّد هو ميدان الأعداد والأشكال، لفتحها على الشمول، أي لجعلها قادرة على الاهتمام بكافة المواضيع التي نعرفها ويعني ذلك لجعلها تفتح العالم وتكتسح الكون بأسره بوصفه ميداناً لدراستها وبحثها. وذلك ما وضّحه ديكارت في نص رئيسي من **القواعد**: «ولما قادتني هذه الأفكار من دراسة خاصة بالحساب والهندسة إلى دراسة عامة للرياضيات، بحثت في البداية عمّا يفهمه كل الناس من هذه العبارة، ولماذا هم لا يعتبرون جزءاً من الرياضيات هذين العلمين اللذين تحدثت عنهما فحسب، بل كذلك الموسيقى والبصريات والميكانيكا وكذلك علوما أخرى كثيرة... وإذا فكرنا في الأمر مليّا لاحظنا في نهاية الأمر أنّ كلّ الأشياء التي ندرس فيها النظام والقياس تعود إلى الرياضيات، دون اعتبار لما إذا كان يقع البحث عن ذلك القياس في الأعداد والأشكال أو الكواكب أو الأصوات أو أيّ من المواضيع الأخرى. ونرى إذاً إنّه لا بدّ من وجود علم عام يشرح كل ما يمكن البحث عنه بخصوص النظام والقياس دون تطبيقهما على مادة معيّنة، وإنّ هذا العلم لا يحمل إسماً غريباً بل هو يحمل اسماً قديماً وشائعاً منذ زمان، وهو الرياضيات الشاملة، لأنّها تتضمّن كل ما يجعل العلوم الأخرى تعرّف كأجزاء للرياضيات...»، انظر **القواعد**، القاعدة 4 (أ. ت.، ج 10، ص 377-378). =

= وبالنتيجة، فإن تحوير وضع الرياضيات يعني أمرين على الأقلّ: من جهة تحويل وجهتها من أفق مجرّد فكري بحت إلى أفق عملي، ومن جهة أخرى تحوير موضوعها لاكتشاف أنّها وراء اهتمامها بالأعداد والأشكال التي تمثّل موضوعاً محدداً، تهتمّ بالقيس والنظام، وهما شيئان عامّان شاملان يمتدّان على كافة مساحة الكون.

2) بخصوص الطبيعة فإنّ المجهود الديكارتي يتمثّل كذلك في عمليتين: من جهة إرجاع الظواهر الطبيعيّة إلى معطيات رياضيّة، أي اعتبار الطبيعة مجرّد لوحة تقع عليها القراءة الرياضيّة، ومن جهة أخرى إرجاع الخطاب الذي نسوقه حولها إلى خطاب هندسيّ برهانيّ (More geometrico).

وقد أكّد ديكارت بكلّ حزم على النقطة الأولى، أي على أنّ الطبيعة ليست إلاّ «امتداداً» (étendue) هندسيّاً: «ذلك لأنّي أعترف هنا بصراحة بأنني لا أجد في الأجسام من مادة أخرى غير [تلك] التي يمكن تقسيمها وتشكيلها وتحريكها بشتّى الأساليب، أي تلك التي يسميها رجال الهندسة كمّية، ويتخذونها موضوعاً لبراهينهم. وأنّي لا أعتبر من تلك المادة إلاّ تقسيماتها وأشكالها وحركاتها. وأخيراً فإنّي لا أرضى، بهذا الصدد، بقبول أي حقيقة غير ما يستخلص من ذلك بدرجة من الجلاء بحيث يمكن اعتباره برهنة رياضية»، انظر **المبادئ**، الجزء 2، الفقرة [64] (أ. ت.، ج 9، ص 102).

وبالنتيجة، فإنّه علينا أن نحتفظ بهذا التصريح الواضح بأنّ الطبيعة ليست إلاّ ما يسميه الرياضيون «كمية». وإذا أردنا مثالاً يبرز لنا البعد الذي وقع تخطّيه للمرور من الفهم القديم إلى الفهم الجديد، فإننا نجد هذا النص الطريف: «إنّ ما تقوله من أنّ ضربة سريعة بمطرقة تفاجئ الطبيعة، بحيث إنها لا تستطيع تجميع قواها حتّى تقاوم [تلك الضربة]، ليتقابل شديد التقابل مع ما أعتقده؛ ذلك لأنّ الطبيعة لا تملك قوى حتّى تجمّعها، وليست في حاجة لأيّ وقت للقيام بذلك، بل إنها تفعل كلّ ما تفعله حسب متطلّبات الرياضيات...» إلى مارسان، 11 آذار/ مارس 1640 (أ. ت.، ج 3، ص 37). ولذلك، فإنّ الطبيعة لا تعدو أن تكون واقعاً رياضياً، يوجد ويتحرّك حسب قواعد الرياضيات.

أمّا بخصوص الخطاب الذي يمكن أن نقوله حول الطبيعة، فإنّه تبعاً لذلك لا يمكن إلاّ أن يحتضن هيكل التفكير الرياضي وأن يتشكّل على منواله. ويعني ذلك أنّه لن يكتفي بوصف الظواهر كما ترد، بل إنّ عليه أن يبرّر تلك الكيفية التي بها ترد، أي أن يقول لماذا هي ترد بتلك الكيفيّة، ولماذا لا يمكن أن ترد بكيفية أخرى: «أمّا بخصوص الفيزياء فقد اعتقدت أنّي لن أعلم فيها شيئاً إن أنا اكتفيت بإبراز كيف يمكن أن تكون الأشياء، دون البرهنة على أنّها لا يمكن أن تكون بكيفية مخالفة. إذ إنّي لما أرجعتها إلى قوانين الرياضيات أصبحت هذه المهمة ممكنة، وأعتقد أنني أستطيع ذلك داخل هذا [الميدان] المحدد الذي أعتقد أنّي أعرفه»، المصدر نفسه. ومن هنا فإنّ الفيزياء لن تكتفي بعد الآن بأن تكون وصفيّة، أي =

وذلك بفصلها[114] . . . .

= بأن تقول ما يقع في ميدان غريب عنها وهي غريبة عنه، ترصده من خارجه، بل إنّه عليها أن تشرحه، أي أن تحلله وتفككه بأدواتها الفكرية الرياضية، لأنه قابل لذلك مادام هيكله كهيكلها، ونظامه كنظامها. ذلك ما يعنيه المرور من الفيزياء الوصفية إلى الفيزياء البرهانية.

وعلى هذه الفكرة الأساسية التي وصلنا إليها يعقّب ألكسندر كويريه (A. Koyré) بهذا المقطع الجميل: «إلاّ أنّ رجال القرنين 15 و16 وهم الذين اخترعوا (Le Foliot et la roue d'échappement)، ودققوا فنون النار ـ والأسلحة النارية ـ وجعلوا الصناعة المعدنية تتقدم تقدماً كبيراً وكذلك صناعة البواخر، كما اخترعوا الفحم واخضعوا المياه لحاجيات صناعتهم، لم يقصّروا ولا شكّ في ذلك، عن أسلافهم. إنّ نظرة إلى هذا التقدّم، وهذا التراكم للاختراعات والاكتشافات (وبالنتيجة لشيء من المعرفة) تشرح لنا - مع تحليله تحليلاً جزئياً - موقف بيكون وأتباعه الذين يقابلون بين ثراء الذكاء العملي وعقم التخمينات النظرية. إنّ هذا التقدّم، وخاصّة منه الذي حصل في بناء الآلات، كما نعلم، هو الذي يبرّر التفاؤل التكنولوجي عند ديكارت؛ وأكثر من ذلك، فهو الذي يؤسس تصوره للكون، ومذهب الآلية الشاملة عنده.

«ولكن إذا كان بيكون يستخلص من ذلك وجوب تحديد الذكاء على تسجيل الأحداث التي [تعرفها] العامة وتصنيفها وترتيبها، وأنّ العلم (وبيكون لم يفهم شيئا من العلم) ليس سوى، أو لا ينبغي أن يتجاوز مجرّد التلخيص والتعميم والتحديد للمعرفة المستقاة من الممارسة، فإنّ ديكارت يستخلص من ذلك، في ما يخصه نتيجة مقابلة تماماً، تتمثل في إمكانية إدماج النظرية في العمل، أي في إمكانية تحويل الذكاء النّظري إلى واقع، وإمكانية [إقامة] تكنولوجيا وفيزياء في آن واحد. وتجد هذه الإمكانية تعبيرها وضمانها في الحدث المتمثّل في أنّ فعل الذكاء الذي يفكك آلة ويركّبها، ليفهم ترتيبها وكذلك هيكلها وعمل دواليبها المختلفة، هو الذي يجعل الفكر، عندما يفكك معادلة [ليرجعها] إلى عناصرها، يفهم هيكلها وتشكيلتها. ولذلك، فإنّ ديكارت لا ينتظر التقدم الذي سيجعل الإنسان «سيّداً للطبيعة ومتملّكا لها» من التطوّر العفوي للفنون الصناعية على أيدي الذين يشتغلون بها، بل من تحوّل النظريّة إلى ممارسة»، انظر «من عالم «التقريب» إلى كون الدقة،» في: Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1971), pp. 345-346.

(114) ونجد هنا إشارة هامة جداً للطريقة العملية التي اعتمدها ديكارت في طرق المسائل الطبيعية التي طرقت قبله، وبالخصوص من طرف المدرسية والفيزياء الأرسطية. ويبدو أن نقد ديكارت لهذه المعرفة السابقة له لم يكن نقداً جذرياً، كما يريد الشك وكما تنادي به القاعدة الأولى من الطريقة. بل إنّه كان عملاً تاريخياً تدريجياً. أي إن الفيلسوف قد انطلق من اهتماماته الخاصة، «ليلتقط» المشكلات التي طرحت قبله، و«ليفصلها» بعد ذلك «عن مبادئ العلوم» السابقة له، ثم =

عن كل مبادئ(115) العلوم الأخرى التي لم تبد لي على جانب كاف من الثبات، كما سترون أنني فعلت في العديد [من تلك المشكلات] التي شرحتها في هذا المجلد(116). وهكذا دون أن أحيا حياة مخالفة في الظاهر للذين لا شغل لهم إلا الانصراف إلى حياة عذبة وديعة(117)، فيسعون إلى الفصل بين الملذات والرذائل، ولكي ينعموا بأوقات فراغهم دون ملل، يتعاطون كل الملاهي الشريفة، لم أتخل عن طلب غايتي ولا عن كسب(118) معرفة الحقيقة أكثر مما لو كنت

= ليستوعبها أخيراً، في منظومته الفكرية، وأسلوب عمله الخاص. انظر حول هذه النقطة:
Alexandre Koyré, *Etudes galiléennes*, Actualités scientifiques et industrielles; 852-854, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1939).

(115) وفي ص. «عن مبادئ العلوم الأخرى». ويعني ديكارت المبادئ التي استعملت لفهم «المشكلات» الفيزيائية التي يقول هنا إنه طبق عليها طريقته وجعلها «شبيهة أو تكاد» بالمشكلات الرياضية. ويقدم ج. في تعليقه على هذا المقطع قائمة مطولة لمحاولة استيفاء المفاهيم أو المبادئ المدرسية - الأرسطية التي نقدها ديكارت في كتاباته الفيزيائية، وخاصة في كتاب **العالم أو مصنف في الضوء**، ونذكر منها: «الصفات الواقعية»، «الأشكال أو الصور الجوهرية»، «الأجسام الصلبة»، «الخوف من الفراغ»، فهم العالم على أنه «ممتلئ»، مفهوم «الأجسام النادرة»، نظرية «العناصر»، مدلول «أشكال أو صور الأجسام المختلطة»، مدلول «الفضاءات الخيالية»، «المادة الأولى» (أ. ت.، ج 11، ص 36). وكذلك في **مصنف الإنسان**، نقد ديكارت للتمييز الأرسطي بين نفس نباتية ونفس حساسة. وتمثل هذه القائمة القاعدة الإبستمولوجية العريضة التي يرتكز عليها اعتراض ديكارت على الفلسفة القديمة والمدرسية برمتها (أ. ت.، ج 11، ص 120).

(116) وفي ص. «هذا الكتاب»، ويتعلق الأمر بالمجلد الذي يمثل، حديث الطريقة مقدمة له، ويحتوي كذلك على انكسار الضوء والأنواء والهندسة.

(117) انظر الفقرة [1]، من هذا الجزء: «وحتى لا أعدل عند ذلك عن العيش أسعد عيش أقدر عليه»، وكذلك الفقرة [5]: «وقد شعرت منذ أن بدأت أطبق تلك الطريقة بحد بالغ من الغبطة ما أعتقد أن بشراً سواي شعر في هذه الحياة بما يناهزه لذة وبراءة»، وخصوصاً الهامش رقم 80.

(118) وفي ص. «ولا عن التقدم في معرفة الحقيقة»، وهو يتبع في ذلك ج. وقد اخترت «كسب»، لأنها تعني في آن واحد التقدم في الحصول على شيء، وكذلك الاستفادة من هذا التقدم.

اكتفيت بمطالعة الكتب أو معاشرة رجال الآداب(119).

[7] غير أن هذه السنين التسع قد مضت دون أن أكون قد اتخذت أي موقف(120) بخصوص المشكلات التي تمثل عادة [مواضيع] الجدل بين المتضلعين في العلم(121)، ودون أن أشرع في البحث عن أسس(122) فلسفة(123) أكثر يقيناً من فلسفة العامة. وقد حملني مثال الكثير من العقول الفذة(124) التي رمت قبل إلى ذلك الهدف دون أن

---

(119) انظر الجزء 1، الفقرة [14] من هذا الكتاب: «أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب...»، وكذلك الهامش رقم 79 بهذا الصدد.

(120) وفي ص. «أن استقر على أي رأي»، وحسب الترجمة اللاتينية: «أن أحدد أي حكم».

(121) وهي العبارة نفسها التي استعملها ديكارت في الجزء 1، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «الارتقاء إلى صنف المتضلعين»، انظر كذلك الهامش رقم 27 بهذا الصدد.

(122) والأسس في ما يبدو هي العناصر اللازمة لتأسيس الفلسفة التي نجد ديكارت يبينها في مقدمة **المبادئ**: «وأنه لكي تكون تلك المعرفة كذلك [أي المعرفة التي يمكن تسميتها فلسفة]، فمن الضروري أن تكون مستنتجة من الأسباب الأولى، بحيث إنه ينبغي لمحاولة الحصول عليها، وهو ما يسمى على وجه التحديد فلسفة، أن يبدأ [المرء] بالبحث عن الأسباب الأولى، أي عن المبادئ؛ وإنه على تلك المبادئ أن تخضع لشرطين: الأول، أن تكون على درجة من الوضوح واليقين لا يستطيع الفكر البشري أن يشك فيها، عندما يمعن النظر بانتباه، والثاني، أن تكون نقطة ارتكاز للمعارف [التي نحصلها عن] الأشياء الأخرى، بحيث يكون ممكناً أن نعرفها دون [أن نعرف تلك الأشياء]، ومن غير الممكن أن نعرف [تلك الأشياء] دونها...» (أ. ت.، ج 9، ص 2).

(123) بخصوص موقف ديكارت من الفلسفة كما ورثها عن السلف، انظر الجزء 1، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «وأن الفلسفة تمكن...»، وكذلك كل الفقرة [12]. أما بخصوص الفلسفة التي يريدها، فيمكن الرجوع إلى كل نص المقدمة بالمبادئ، وهو يحتوي على المقطع الشهير الذي أوردته بالهامش رقم 70 من الجزء 1: «وهكذا فإن كل الفلسفة...»، كما يحتوي على هذا التعريف الهام: «أن عبارة فلسفة هذه تعني دراسة الحكمة، وأنه لا [ينبغي] علينا أن نفهم من الحكمة التبصر في الأعمال فحسب، بل المعرفة الكاملة بكل الأشياء التي يمكن أن يعرفها الإنسان، لتوجيه حياته كما للحفاظ على صحته واختراع كل الفنون» (أ. ت.، ج 9، ص 2).

(124) وفي ص. «ذوي العقول الممتازة»، وقد رأينا الجزء 1، الفقرة [6] من هذا =

تفلح حسب ما يبدو في نيله، على تصور ما في ذلك من الصعوبات الجمة [التي] كادت تصدني(125) عن الشروع بهذه السرعة في إنجازه، لو لم أتفطن إلى أن البعض قد روج إشاعات(126) بأنني قد فرغت منه بعد. ولست بقادر على القول علامَ استندوا في ذلك الرأي؛ وإن كنت قد أسهمت إلى حد ما في [تنميته] بأقوالي، فإنما يعود ذلك إلى أنني كنت أعترف بجهلي(127) بأكثر سذاجة مما اعتاد فعله الذين درسوا قليلاً؛ وقد [يكون ذلك عائداً] أيضاً إلى الحجج

= الكتاب: «وقد بدا لي قرننا هذا على درجة من الازدهار والثراء بالعقول الفذة...». ورغم أن ج. لم يتفطن إلى العلاقة بين هاتين الجملتين فإنه يمكن أن يكون مصيباً عندما يذهب إلى أن ديكارت يعني هنا بصفة خاصة بيار دو لارامي (Pierre de la Ramée) (1515 ـ 1572) وفرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 ـ 1627).

(125) انظر الجزء 1، الفقرة [12] من هذا الكتاب: «لما رأيت... أنها [أي الفلسفة] على الرغم من ذلك لا تحتوي على مسألة واحدة لا [يمكن] الجدال بشأنها وبالنتيجة لا [يمكن] الشك فيها، لم يبق لي من الغرور ما يجعلني آمل أن أصيب فيها أفضل من غيري».

(126) يؤكد ديكارت في كثير من المواضع أنه لم يكتب كتاباته رغبة في الشهرة أو في الثروة، انظر الجزء 1، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «ولم يكف الجاه ولا كفت المرابيح...»، بل يبدو أنه كان يعيش صراعاً بين إرادة المعرفة وتثقيف النفس من جهة، وآراء أصدقائه ورغبتهم في أن يوافيهم بمعارفه وأفكاره من جهة أخرى. ويبدو أنه كان يعاني من ضغط تلك الآراء، التي تظهر وكأنها تنتزع منه كتبه انتزاعاً. ذلك ما نجده بوضوح في رسالة إلى مارسان بتاريخ 15 نيسان/ أبريل 1630: «ولن أتأخر عن إعلامك بالأماكن التي أكون فيها، بشرط واحد وهو رجائي لديك أن لا تعلم أحداً بذلك، وأرجو كذلك أن تنتزع فكرة أني أنوي الكتابة من الذين توجد عندهم، عوض ترسيخها لديهم؛ إذ أقسم لك إنه لولا تصريحي في ما مضى بأنني اعتزم ذلك، ولولا خوفي من اعتقاد [الناس] بأنني عجزت عنه، لما شرعت البتة فيه... إني أخشى الشهرة أكثر مما أطلبها معتبراً أنها تنقص دائماً وإلى حد ما، من حرية الذين يحصلونها... غير أن ذلك لا يمنعني من إنهاء الكتيب الذي بدأته، ولكنني لا أريد أن يعلم أحد بذلك، حتى أستطيع التراجع فيه متى شئت، فأنا أعمل فيه ببطء شديد لأنني أجد من اللذة في تثقيف نفسي ما يتجاوز بكثير ما أجده في كتابة القليل من المعارف التي حصلتها...» (أ. ت.، ج 1، ص 136). ويمكن الرجوع في الاتجاه نفسه كذلك إلى رسالة إلى فربيه بتاريخ 18 حزيران/ يونيو 1629 وخاصة النهاية (أ. ت.، ج 1، ص 15).

(127) وقد تضمن هذا الحديث منذ بدايته صدى لتلك الاعترافات: «إذ إنني وجدت =

التي كنت أبديها للشك في كثير من الأشياء التي يعتبرها غيري يقينية، أكثر مما [يعود ذلك] إلى ادعائي [ابتكار] أي مذهب[128]. ولكن لما كان لي من عزة النفس ما جعلني آبى أن يصفني الناس بما ليس فيّ[129]، فقد فكرت أنه من واجبي أن أسعى بكل الوسائل إلى جعل نفسي جديراً بتلك الشهرة[130] التي منحت إياها؛ وها قد مضت ثمان سنوات على وجه التحديد[131] منذ أن دفعتني تلك

= نفسي مكبلاً بالشكوك والأخطاء إلى حدٍّ بدا لي معه أنني لم أغنم من سعيي إلى تثقيف نفسي سوى أنني اكتشفت جهلي أكثر فأكثر»، انظر الجزء 1، الفقرة [6]، والهامش رقم 28 من هذا الكتاب.

(128) وقد قرأ ص. «علم»، متبعاً في ذلك ج. الذي يعود لشرح الكلمة إلى **معجم الأكاديمية** (1694). وقد سبق أن استعمل ديكارت هذه الكلمة في موضعين على الأقل بمعنى التحقير: «وأعتقد أنه لا وجود في الكون لأي مثل المذاهب التي منيت بها من قبل»، انظر الجزء 1، الفقرة [6] من هذا الكتاب. وكذلك: «وختاماً بخصوص المذاهب الفاسدة، فقد كنت أعتقد...»، انظر الجزء 1، الفقرة [13] من هذا الكتاب. ويعود ذلك في اعتقادي إلى أن ديكارت لم يتباه يوماً بأنه وضع «مذهباً» جديداً، أو منظومة خاصة للفكر، بقدر ما أكد أن كل اكتشافه يتلخص في طريقة صالحة للتفكير الصحيح والتمييز بين الحقيقة والخطأ. وفي رأيه فإن تلك الطريقة أهم من كل مذهب، لأنها لا تسمح لنا فحسب ببناء مذهب شخصي قد يكون صحيحاً كما قد يكون خاطئاً، بل هي أكثر من ذلك، صالحة لتكشف لنا عن أخطاء كل المذاهب، ولتجعلنا نقف مباشرة على حقائق الأشياء. وبالنتيجة، فإن الديكارتية برمتها بوصفها فلسفة منهجية، موجهة ضد الفلسفات المذهبية والدغمائية (انظر: كلود برنار، **مدخل لدراسة الطب التجريبي**، الجزء 1، الباب 2، الفقرات [3]، [4]، [5] و[6])، حيث نجد مقارنة بين بيكون وديكارت، وكذلك مقدمتي لهذه الترجمة).

(129) انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 126 من هذا الجزء، وخاصة: «ولولا خوفي من اعتقاد [الناس] بأنني عجزت عنه...».

(130) «تلك الشهرة» التي كان يلمسها ديكارت في كل مرة عاد فيها إلى فرنسا. انظر بايي: **حياة السيد ديكارت**، في: René Descartes, *Discours de la méthode: Suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres*, G. F., èd. établie par Geneviève Rodis-lewis (Paris: Flammarion, 1966).

(131) باعتبار أن **الحديث** ظهر في خريف سنة 1637، فإننا إذا حذفنا ثماني سنوات =

الرغبة إلى الابتعاد عن كل الأماكن التي لي فيها بعض من أعرفهم، وإلى الاعتزال هنا، أي في بلد فرض فيه الأمد الطويل الذي دامته الحرب[132] نظماً لم تزدها كثرة العساكر المحتشدة في ما يبدو، إلا ضماناً كي ينعم [الناس] بثمار السلم، وحيث استطعت وسط جمهور غفير[133] حثيث النشاط، أكثر اهتماماً بشؤونه منه بشؤون الغير، ودون أن أحرم من أي من المرافق[134] الموجودة في أكثر المدن كثافة [بالسكان]، أن أعيش وحيداً منعزلاً كما في أقصى الصحاري[135].

= وجدنا أن ديكارت غادر فرنسا والتحق بهولندا سنة 1629 طلباً للراحة كما تظهره بقية النص.

(132) وهي حرب التحرير التي خاضها شعب هولندا للتحرر من الهيمنة الإسبانية منذ سنة 1572 إلى سنة 1648، والتي توقفت خلال هدنة تواصلت من سنة 1609 إلى سنة 1621.

(133) كما توضحه الترجمة اللاتينية وليس كما في ص. «في غمرة شعب عظيم». انظر كذلك إلى بلزاك، 5 أيار/ مايو 1631: «وأمضي كل يوم إلى التنزه وسط جمهور غفير، بحرية وراحة [بال] لا يقلان عما تجدونه في متنزهاتكم، ولا أعتبر الناس الذين أراهم خلال [ذاك التنزه] إلا كما [تعتبرون] الأشجار التي توجد في غاباتكم، والحيوانات التي ترعى بينها» (أ. ت.، ج 1، ص 203).

(134) المصدر نفسه: «إنه مهما اكتمل المنزل الريفي، فهو يبقى دائماً مفتقراً إلى عدد لا يحصى من المرافق التي لا تتوفر إلا في المدن، وحتى العزلة التي تطلبها فيه لا تتوفر أبداً تماماً..» (أ. ت.، ج 1، ص 203).

(135) يمكن الرجوع إلى جانب كل الرسالة إلى بلزاك، حيث يمدح ديكارت فوائد عزلته في أمستردام، ويشبه هذه المدينة بالغابة كما في النص الذي أوردته أعلاه، إلى الرسالة إلى فرييه، بتاريخ 18 حزيران/ يونيو 1629، وخاصة: «وإذا كنت تملك ما يكفي من شجاعة الرجال للقيام بالرحلة، والمجيء إلى هنا لقضاء بعض الوقت معي في الصحراء..» (أ. ت.، ج 1، ص 14).

الجزء الرابع



الجزء الرابع[1]

[1] لست أدري ما إذا كان عليَّ أن أكشف لكم عن التأملات[2]

---

(1) يجعل ج. لتعليقه على هذا الجزء عنواناً يتمثل في نصّ التعريف 9 من التعريفات التي يعطيها ديكارت في **الإجابات عن الاعتراضات الثانية ضدّ التأملات**. وقد أورد النص في أصله اللاتيني، وهو ما ترجمته هكذا: «عندما نقول إن إحدى الصّفات متضمّنة في طبيعة شيء ما أو في مفهومه، فذلك كما لو قلنا إن تلك الصّفة حقيقيّة بالنسبة لذلك الشيء، وإننا نستطيع التأكيد بأنها فيه». وفي اعتقادي إن ج. إذ يجعل هذا الجزء تحت هذا العنوان، في حين نعلم أن ديكارت لخصه في هذه الجملة: «وفي الرابع الأدلّة التي بها يثبت وجود الإله والنفس البشرية وهما أساس الميتافيزيقا»، فهو يحاول أن يلفت الانتباه إلى أنه يقع طرق سلسلتين من المشاكل مرتبطتين هنا ارتباطاً متيناً رغم أنهما ستنفصلان في **التأملات**، وهما:

1) سلسلة المشكلات الميتافيزيقية التي تتمحور حول إثبات صفة الوجود بخصوص عدد من الأشياء كالنفس والإله وغيرهما (والتي سيدور البحث فيها في **التأملات** الثانية والثالثة والخامسة).

2) سلسلة المشكلات المنطقية والتي تتمحور حول النفي والإثبات والحقيقة والخطأ (وهي المشكلات التي سيقع البحث فيها في **التأملات** الأولى والرابعة).

(2) هذه العبارة هي التي ستمثل عنوان المؤلف الذي سيركز المبادىء الأساسية للفلسفة الديكارتية، والذي سيظهر باللغة اللاتينية بباريس سنة 1641 تحت عنوان: **تأملات في الفلسفة الأولى**. ونحن نجد في هذا الجزء من **الحديث** أهم القضايا التي ستطرق في ذلك المؤلف الذي سيضعه صاحبه تحت «حماية» دكاترة كلية اللاهوت بباريس. وتلك القضايا هي على وجه التحديد: 1) مشكلة الشكّ، ووجود الأنا، 2) تعريف الأنا بوصفها جوهراً مفكّراً، 3) قضية الحقيقة والخطأ، 4) وجود الإله، 5) مسألة اليقظة والمنام ووجود الجواهر المجرّدة والأشياء المادية.

الأولى التي قمت بها فيه[3] إذ هي على جانب من الميتافيزيقا[4] وقلّة التداول قد يجعلها غير مستصاغة من طرف كل الناس. ولكني أجد نفسي مرغماً بوجه ما على الحديث عنها[5] كي يمكن الحكم على

---

(3) Que j'y ai faites، «أي في بلد فرض فيه الأمد الطويل الذي دامته الحرب نظماً... وحيث استطعت... أن أعيش وحيداً منعزلاً كما في أقصى الصحاري»، انظر نهاية الجزء 3 من هذا الكتاب. وقد قرأ ص.: «التي تيسّرت لي هناك».

(4) Car elles sont si métaphysiques، وقد قرأ ص.: «لأن في هذه التأملات من كثرة التجريد...». ويبدو أنه اتبع في ذلك ج. الذي يعلّق على هذه الكلمة: «يعني: على حدّ من التجريد، وبالنتيجة على حدّ من الاستعصاء على الفهم...». والملاحظ أن ج. يستند في قراءته لهذه الجملة إلى **معجم الأكاديمية** (1694) الذي يقول: «ميتافيزياء:... تعني أحياناً مجرداً...». وفي رأيي فإن هذا التأويل من طرف ج. محدود لأنه لم يحتفظ إلا بالمعنى العام للكلمة في حين يبدو أن ديكارت يعني هنا إلى جانب المعنى العام لا محالة، المعنى الأصلي والفني، والذي تكون فيه الميتافيزيقا حسبه فرعاً من المعرفة الفلسفية تهتم بشؤون ما بعد الطبيعة، وذلك منذ أن أطلق هذا الاسم على كتابات أرسطو المتعلّقة بالكيان بوصفه كياناً. وقد أصبحت تعني منذ الفلسفة المدرسية خطاباً يدور حول الإله والنفس والأرواح، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم. وتلك هي المسائل التي تدرس في هذا الجزء كما في **التأملات** التي قال عنها صاحبها بكل وضوح إنها تمثّل مؤلفاً في الميتافيزيقا: «وفي الحقيقة فإنه لا يوجد من الناس في هذا العالم من هم مؤهلون للنظر الميتافيزيقي، بقدر ما [يوجد فيه] من [تؤهلهم طبيعتهم] للنظر الهندسي...». انظر: **التأملات**، الرسالة إلى دكاترة السوربون (أ. ت.، ج 9، ص 7).

(5) نرى هنا الاحتراز الذي يبديه ديكارت إزاء عرض أفكاره «الميتافيزيقية». إذ يمكن الرّجوع إلى جانب هذه الجملة إلى النصوص الآتية، انظر الجزء 1، الفقرة [5] من هذا الكتاب: «ولكنني إذ اكتفيت بتقديم هذا الكتاب مجرّد قصّة أو إن شئتم خيراً من ذلك أسطورةً...»؛ والجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب وخاصة منها: «ولو رأيت في هذا الكتاب أقل شيء يمكن أن يبعث على الظن بأنني على مثل ذلك الجنون...». ثم إنه يتبيّن أن الخوض في المسائل «الميتافيزيقية» على مستوى **الحديث** لا يمثّل في حدّ ذاته إلاّ نوعاً من الاختبار الذي قام به المؤلف على جمهوره حتى يرى رد فعله؛ ذلك ما يصرّح به بوضوح في مقدمة **التأملات**: «لقد طرقت بعد هاتين المسألتين [المتعلّقتين] بالإله والنّفس البشريّة في الحديث الفرنسي الذي أظهرته للوجود سنة ... 1637، ولم يكن ذلك لغرض الخوض في هاتين المسألتين بعمق، بل للمرور عليهما فقط، حتى أتبيّن في ضوء الحكم الذي يصدر بشأنهما ما هي الطريقة التي ينبغي أن أعتمدها لطرقها في ما بعد...» (أ. ت.، ج 7، ص 7). =

مدى صلابة الأسس التي اتخذتها. لقد لاحظت منذ أمد بعيد، أن [المرء] يحتاج في ما يخص الأخلاق[6] إلى أن يتّبع أحياناً أراء يعلم أنها على جانب من عدم اليقين [وأن يأخذ بها] تماماً كما لو كانت يقينية جداً، مثلما قلته سابقاً[7]. ولكنّي لما كنت لا أرغب إلا في الانصراف إلى البحث عن الحقيقة[8] فكّرت أنه عليَّ أن أقوم بعكس ذلك تماماً، وأن أرفض كشيء خاطيء على الاطلاق كلّ ما استطعت أن أتخيّل فيه أدنى شكّ[9]، حتّى أرى ما إذا لم يبق شيء بعد ذلك

= ومن جهة أخرى فإنّ عبارة «الحديث» المستعملة هنا هي نفسها التي وجدناها في النص الذي أوردته لتبرير ترجمة العنوان: « بل الحديث عنها فقط» إلى مارسان، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 349)، وهي حجة أخرى على صحّة ما ذهبت إليه.

(6) انظر المبادىء، الجزء 1، الفقرة [3]: «إذ إنه من المؤكد أنه في ما يخصّ توجيه حياتنا، فنحن مجبرون على أن نتّبع في كثير من الأحيان أراء ليست إلا شبيهة بالحقيقة، وذلك لأن فرص العمل [لقضاء] شؤوننا قد تمرّ دائماً قبل أن نتخلّص من كل شكوكنا...» (أ. ت.، ج 9، ص 26).

(7) انظر الجزء 3، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «وأن لا أكون أقل حرصاً على اتباع أكثر الآراء ريبة عندما أكون قد قرّرت اتباعها، مّما لو كانت شديدة اليقين»؛ وكذلك الهامش رقم 34 بذلك الصدد. وقد قطعت الجملة هنا تجنّباً لطولها المفرط.

(8) نجد هنا التمييز الذي رأيناه في الجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب والهوامش التابعة، بين ميدان العمل وميدان النظر، من حيث تقابلهما التام إزاء مسألة الحقيقة. إذ إنه إذا كان الأول يمثّل مجال الآراء التي ليست إلا راجحة، فإن الثاني يمثّل أو ينبغي أن يمثّل مجال اليقين التام، لأنه إذا كان الأول متأثراً بالتزامات «الحياة التي لا تنتظر موعداً، فإن الثاني منغرس في الزمن اللاّمحدود، وإذا كان الأول يكتفي «بيقين أخلاقي،» فإنّ الثاني يتطلب بكل إلحاح «يقيناً ميتافيزيقياً».

(9) يقول غيرو (Guéroult): «إلا أننا إذا أردنا الوصول إلى يقين تام وجب علينا أن لا نقبل لدينا أي شيء لا يكون يقيناً مطلقاً: وبعبارة أخرى، ينبغي أن نسحب الشكّ على كل ما ليس يقينياً يقيناً مطلقاً، ومن جهة أخرى، علينا أن ننبذ خارجنا كل ما ينسحب عليه هذا الشكّ، ومن هنا تظهر ضرورة ثلاثية:

1) ضرورة الشّك المنهجي.

2) ضرورة عدم استثناء أي شيء من الشّك ما لم يكن هذا الشّك مستحيلاً استحالة مطلقة. =

في اعتقادي، يكون غير قابل بتاتاً للشك فيه[10]. وهكذا، فما دامت حواسّنا تخطئنا أحياناً،[11] ....

---

3) ضرورة اعتبار الأشياء التي ينسحب عليها الشك هكذا خاطئة خطأ مؤقتاً؛ وذلك ما ينجر عنه ضرورة رفضها رفضاً تاماً. ويتناسب مع هذه الضرورات الثلاث ثلاثة أشكال للشك الديكارتي: إنه منهجي، إنه شامل، إنه جذري.

وعلاوة على ذلك، فإن طابعه المنهجي يجعل منه مجرّد أداة لتأسيس اليقين [في] العلم، أي لتأسيس وثوقية العلم، وينتج عن ذلك خاصيّة رابعة: إن الشك الديكارتي مؤقت»، في:
Martial Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, philosophie de l'esprit, 2 vols. (Paris: Aubier, 1953), vol. 1, p. 32.

(10) لقد عبّر ديكارت عن الفكرة نفسها بأسلوب مخالف في **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [2]: «وسيكون من المفيد جدّاً أن ننبذ [بصفتها أشياء] خاطئة كل التي نتخيّل فيها أدنى شك، حتّى إذا اكتشفنا بينها ما يبدو لنا، رغم تلك الاحترازات، حقيقة واضحة، سلّمنا بأنه كذلك يقيني، وأنه أيسر ما يمكن على المعرفة» (أ. ت.، ج 9، ص 25)، ويمكن اعتبار هاتين الصّيغتين إقراراً للمبدأ العام للشك الذي سيظهر في مراحل متتالية.

(11) انظر هذا الجزء، الفقرة الأخيرة: «كمثل المصابين بمرض الصفراء يرون كل شيء أصفر اللون، أو كمثل الكواكب وأجسام أخرى بعيدة جدّاً تبدو لنا أصغر بكثير مما هي عليه». وإلى هذا النص تضاف هذه الفقرة من التأمل السادس: « إلا أن تجارباً كثيرة حطّمت بعد ذلك شيئاً فشيئاً [تلك] الثقة التي وضعتها في الحواس، إذ لاحظت في مناسبات عديدة أن أبراجاً بدت لي عن بعد مستديرة، تبيّنت عن كثب أنها مربّعة، وأن تماثيل عظيمة إذا وضعت في أعلى تلك الأبراج بدت لي صغيرة الحجم عندما أنظر إليها من أسفل [تلك الأبراج]، وهكذا عثرت في عدد لا يحصى من المناسبات الأخرى، على خطأ في الأحكام المرتكزة على الحواسّ الخارجيّة؛ وليس على الحواسّ الخارجيّة فحسب، بل كذلك على [الحواسّ] الدّاخلية؛ إذ هل يوجد شيء حميم وداخلي أكثر من الألم؟ ومع ذلك فقد علمت في الماضي من بعض الناس الذين قطعت أيديهم أو أرجلهم أنه يبدو لهم أحيانا وكأنهم يحسّون بالألم في الأجزاء التي قطعت منهم...» (أ. ت.، ج 9، ص 61)، ويمكن الرجوع إلى الشرح الذي يعطيه ديكارت لأخطاء الحسّ، وخاصة إلى المثال الذي يذكره في الجزء 4 من **المبادىء**، الفقرة [196] (أ. ت.، ج 9، ص 314-315).

أمّا عن وظيفة الشك بوصفه منهجاً معرفياً، فيمكن أن نسند إليه على الأقل وظيفتين هامّتين:

1) تحطيم المفهوم الأرسطي للجوهر بوصفه كائناً «مركباً» من مادّة وصورة: انظر كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، 3، 1029 a؛ وكذلك كتاب **المنطق**، المجلد الأول، 5، a. (انظر كذلك الملحوظة أدناه). =

فقد أردت أن أفترض[12] أن لا شيء [يوجد] كما تجعلنا هي نتخيّله[13]. وما دام هناك أناس يخطئون عندما يستدلّون، حتى وإن تعلّق الأمر بأبسط مواضيع الهندسة[14]، ويقومون فيها بأخطاء منطقية[15]، واعتقاداً بأنّني عرضة للخطأ مثل أي سواي، نبذت كل

= 2) إرساء الثنائية الديكارتية الأساسية المتمثلة في مجموعة من التمييزات المتمحورة حول التمييز الرئيسي بين الفكر والامتداد (La Pensée et l'étendue).

(12) انظر كذلك: «كل ما استطعت أن أتخيّل فيه...»، وكذلك «عزمت على أن أعتبر...». وتمثل هذه المقاطع كما يقول ج. الطّابع «الحرّ والمقصود» للشّك الديكارتي. ويمكن الرجوع إلى الإجابات الخامسة لفهم الدور الإبستيمولوجي والأيديولوجي لهذا النّوع من الشّك، حيث يقارنه المؤلف بالذي يريد أن يصوّب عصا معوّجة فيعوّجها في اتجاه معاكس.

(13) Telle qu'ils nous la font imaginer، وفي ص. «لما رأيت أن حواسّنا تخدعنا أحياناً، فرضت أن لا شيء هو في الواقع على النحو الذي تصوّره لنا الحوّاس».

(14) انظر الجزء 2، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «ثم بخصوص هندسة القدماء وجبر المحدثين، فعلاوة على كونهما لا يشملان إلا مواد مجرّدة جدّاً تبدو وكأنها غير صالحة لشيء، فإن الأول [يبقى] دائماً مقيّداً بفحص الأشكال إلى درجة أنه لا يستطيع ترويض الذّهن دون إرهاق الخيال...».

(15) Paralogisme، وفي ص.: «ويأتون فيها بالمغالطات». وفي **لالاند**: «استدلال خاطىء. مرادف لسفسطة، لكن دون تضمّن للمعنى التحقيري الذي يتلبّس عادة بهذه اللفظة الأخيرة (ومفاده إرادة إقحام الآخر في الخطأ)...»، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

وينبغي أن نلاحظ أن هذه الجملة البسيطة تمثّل في نظر ديكارت نقداً عميقاً للمعرفة الرّياضية، سيقع تقديمه بأكثر عناية وصعوبة في **التأمّلات**، وسيتطلّب الالتجاء إلى افتراض الشيطان الماكر (Malin génie). ولا بد من التذكير بأن نقد الرياضيات يعرّض العقل الى أخطر مشكلة معرفية يمكن أن تطرح عليه: كيف يستطيع معرفة حقيقة الحقيقة؟ أو كيف أستطيع أن أتيقّن من أن ما أعرفه بوصفه حقيقة «واضحة متميزة» هو فعلاً كذلك؟ ألا يمكن أن نتصوّر أن وجود بعض الأرواح الشّريرة التي تسيّرنا رغماً عنّا، وتجعلنا نقع في الخطأ عندما نكون متحقّقين من أننا نعرف الحقيقة؟ ونجد أن ديكارت يثير هنا المسألة نفسها ولكن بصفة محتشمة ومختصرة جدّاً، كيف يمكن أن نفهم الخطأ في الاستدلال الرّياضي وخصوصاً الهندسي؟ ألا يضعنا هذا الخطأ أمام مأساة العقل التي تمثّل السّفسطة ملهاتها؟ إذ إن السّفسطة هي خطأ مطلوب من طرف العقل الذي يمارسه عن وعي، ويمكن حتّى أن نقول إنها تلاعب العقل بالخطأ. في حين تتغيّر الأوضاع عندما يتعلّق الأمر بالخطأ المنطقي أو الرّياضي لأنّه خطأ غير مقصود، ولأن العقل لا يعيه ولا يتفطّن إليه إلا بعد حصوله ومروره. إنه إذاً =

التي اعتبرتها من قبل براهين[16] [صادقة] بوصفها حججاً خاطئة. وأخيراً[17]، لما رأيت أن الأفكار نفسها التي تكون لنا في حال اليقظة يمكن أن تنتابنا ونحن نيام[18]، دون أن تكون من بينها [فكرة] واحدة

= خطأ يبدو في قالب الحقيقة، وبالنتيجة فهو يبدّد مقاييس التمييز بين الحقيقة والخطأ، ويضيع السّبيل في وجه العقل الذي تختلط عليه الأمور، فيسقط في المأساة... ولذلك، فإن السّؤال المحيّر الذي نصل إليه هو الآتي: ألا تكون كلّ حقائقنا التي نعتبرها يقينية مجرد نسيج من الأخطاء التي لم نتفطّن إليها بعد؟ وهل نملك سبيلاً لذلك التفطّن؟

(16) Démonstrations، وننتهي من هنا إلى «نبذ» المعرفة الرّياضية بوصفها معرفة خاطئة أو على الأقل قابلة للخطأ كما انتهينا في الجملة السابقة إلى رفض المعرفة الحسيّة.

(17) تظهر هنا حجة جديدة وشهيرة وهي «حجة المنام»، ومفادها أن «الأفكار نفسها» التي تنتابنا في حال اليقظة يمكن أن تنتابنا ونحن نيام، دون أن يكون في هذه الحال الأخيرة مقياس يدلّنا بوضوح على أنها أحلام أو أوهام خاطئة. كذلك فقد لا تكون المعارف التي لنا في حال اليقظة إلا مجرّد أحلام، وقد نكون عاجزين على التفطّن إلى ذلك، بحيث نكون نياماً حين نعتقد أننا في يقظة، ونعرف الأوهام حين نعتقد أننا نعرف الحقائق. ويبرز ذلك حسب تتابع الحجج الآتية:

1) أوهام الحواس، 2) الأخطاء الرياضية المنطقية، 3) الخلط بين اليقظة والمنام. وينبغي أن نلاحظ:

1) أن هذا التتابع لا يستوفي الحجج الديكارتية المؤسسة للشك، إذ إن ديكارت أهمل هنا أو لم يعتن بحجة رابعة سيستعملها في مواضع أخرى، وتعود إلى الفلسفة الرّيبية القديمة، وهي حجّة الاختبال التي سنجدها بوضوح في **التأمّلات** مثلاً وكذلك في **البحث عن الحقيقة.**

2) إن هذا التتابع ليس قارّاً في كل مؤلّفات ديكارت التي تعرّض فيها إلى الشك وعلى سبيل المثال لا الحصر فإنه يتّخذ الشكل الآتي في **التأمّلات**: 1) خطأ الحواس 2) حجّة الاختبال، 3) حجّة المنام، 4) حجّة الشيطان الماكر. أما في **البحث عن الحقيقة** فإنّه يتخذ المسار الآتي: 1) خطأ الحواس 2) حجّة الاختبال، 3) حجّة المنام، 4) حجّة الشيطان الماكر الذي لا يتخذ هذا الاسم في هذا الموضع، لكنّه يحافظ على المعنى نفسه والدّلالة نفسها.

(18) انظر **البحث عن الحقيقة**، حيث تتخذ هذه الحجة كل وضوحها: «غير أنكم لن تستاؤوا إذا سألتكم ما إذا كنتم تستهدفون للنوم مثل كل الناس، وما إذا كان يعرض لكم عندما تنامون، أن تروا أنفسكم تتفسّحون في هذا البستان، وأنكم تستنيرون بأشعّة الشّمس، وباختصار كل الأشياء التي تعتقدون أنفسكم الآن متيقنين منها. ألم تسمعوا قطّ هذه العبارة التعجبية في المسرحيّات: هل أنا في يقظة أو في منام؟ كيف تستطيعون التأكّد من أن حياتكم ليست حلماً متواصلاً، وأن كل ما تعتقدون أنّكم تعلّمتموه بالحواسّ خاطىء، وذلك على السّواء في يقظتكم كما في منامكم؟» (أ. ت.، ج 10، ص 511).

صحيحة، عزمت على أن أعتبر أن كل الأشياء التي تسرّبت إلى ذهني لا تزيد حقيقة عن أضغاث الأحلام[19]. غير أنني[20] سرعان ما تفطّنت بعد ذلك إلى أنّني إذ كنت أسعى هكذا إلى التفكير[21] بأن كل شيء

---

(19) نجد في التأمّل الأول أن ديكارت بعد تقديم الحجّة نفسها، وإعطاء أمثلة عليها، ينهي استدلاله بهذه الطريقة: «وبالتّوقف عند هذه الفكرة، أرى بوضوح أن لا وجود لأدلّة قاطعة، ولا أمارات واضحة يمكن بواسطتها التّمييز تمييزاً تاماً بين اليقظة والمنام، بحيث أجني من ذلك اندهاشاً عميقاً، وهو على جانب من العمق، بحيث يكاد يقنعني بأنني نائم» التأمل الأول (أ. ت.، ج 9، ص 14).

ونلاحظ أن ديكارت يتوقّف عند هذا الحدّ في **الحديث**، في حين يتواصل الشّك في التأملات مخصّصاً مكانة هامّة لحجّة «الشيطان الماكر» التي تعطي حسب غيرو للشّك طابعه «الميتافيزيقي» الحقيقي، انظر:

Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 40.

(20) هنا ينتهي الشّك ويتوجّه ديكارت تدريجياً نحو قلبه وتحويله إلى تفكير يرسي أوّل حقيقة «صلبة» يضعها الفكر أساساً لإقامة «البناية الجديدة». ويناقش ج. ما إذا كان ديكارت قد قام بعمل جديد وأصيل خلال عملية الشّك هذه. ويذهب إلى الاعتقاد بأنّه «لم يهدف إلى الإتيان بالجديد» في هذه النقطة بالذات، بل إنه اكتفى بإعادة حجج معروفة عند مؤلفي «النهضة»، وخاصّة عند مونتاني (Montaigne) وشارون (Charron)؛ وتعود في أصلها إلى الفلسفة الرّيبيّة القديمة. ومهما كان الأمر، ودون الدّخول في هذا النقاش الطويل، فإنه يستحسن التذكير بنص هام لديكارت حول هذه المسألة يقول فيه: «لذلك، فلمّا لم أجد وسيلة أكثر نفعاً للوصول إلى معرفة بالأشياء تكون صلبة ومؤكدة سوى تعويد النفس، قبل إقرار أي أمر [من الأمور]، على الشّك في كل شيء وبصفة خاصّة في الأشياء المادّية؛ ورغم أنني اطّلعت منذ أمد بعيد على عديد الكتب المؤلفة من طرف الرّيبيّين والأكاديميين تتعلّق بهذا الموضوع، ولم أعد إلى اجترار ذلك اللّحم المتداول إلا بكثير من الاشمئزاز؛ لم أستطع رغم ذلك أن أمتنع عن أن أوليه تأمّلاً تماماً؛ وأودّ أن لا يسخّر له القرّاء القليل من الوقت الذي تتطلّبه قراءته فحسب، بل [أن يسخّروا له] بضعة أشهر، أو على الأقل بضعة أسابيع لينظروا في الأمور التي يطرقها، قبل أن يمرّوا عليه؛ إذ إنني لا أشكّ في أن ذلك سيفيدهم أكثر في قراءة البقية» الإجابات على الاعتراضات الثانية ضد التأملات (أ. ت.، ج 9، ص 103).

(21) (Pendant que je voulais ainsi penser)، وفي ص. «وأنا أحاول على هذا المنوال أن أعتقد...»، وواضح أن الأمر لا يتعلق بالاعتقاد، خاصة وأن المسألة تتعقّد في المقطع الموالي من الجملة: (Que moi qui le pensais)، التي تصبح في ص.: «أنا صاحب الاعتقاد...». ولو واصلنا القراءة نفسها لكان علينا أن نصل إلى هذه الصّيغة: «أنا أعتقد، إذاً =

خاطىء، فإنه من الضروري حتماً، أن أكون أنا الذي فكّرت ذلك، شيئاً ما[22]. ولمّا رأيت أنّ هذه الحقيقة: أنا أفكّر، إذاً فأنا [كائن][23]، على

= فأنا...»، ولكن ص. لا يفعل ذلك إذ يعوّض في هذه الصّيغة الأخيرة «أنا أعتقد» بـ «أنا أفكر...». بحيث إن القارىء العربي لنص ص. لا يرى بتاتاً لماذا وكيف قفز ديكارت من «الاعتقاد» إلى «التفكير»، وفي الحقيقة فإن ص. هو المسؤول عن ذلك، لأن ديكارت استعمل في كل المقاطع فعل «Penser» أي «فكّر» ولم يستعمل بتاتاً فعل «Croire» أو «اعتقد».

(22) يمكن أن نقارن هذه الجملة بشبيهاتها في المؤلفات الديكارتية التي تلت **الحديث**. ومن الغريب أننا نجد تقارباً بينها وبين المقطع المناسب لها في **المبادىء** أكثر مما نجد بينها وبين نص **التأملات**، رغم الفارق الزمني، إذ إن **التأملات** ظهرت سنة 1641 في حين ظهرت **المبادىء** سنة 1644.

ويقول نص **المبادىء**: «إننا حين ننبذ بهذه الصفة كل ما نستطيع الشّك فيه، وأكثر من ذلك نعتبره خطأ، فإننا نفترض بسهولة أن لا وجود للإله أو للسماء أو للأرض، وأن لا جسم لنا؛ ولكننا لن نستطيع أن نفرض بالأسلوب نفسه أننا لسنا [شيئاً] ونحن نشكّ في حقيقة كل هذه الأشياء؛ لأننا نجد صعوبة كبيرة في تصوّر أن الذي يفكّر ليس [شيئاً] حقيقياً في الوقت الذي يفكّر فيه...»، انظر **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، الفقرة [7] (أ. ت.، ج 9، ص 27).

أما نص **التأملات فهو** مخالف قليلاً للنصّين السّابقين: «ولكني قد اقنعت نفسي بأن لا وجود لشيء في الكون، لا، بل لقد كنت من دون شك إن كنت قد أقنعت نفسي، أو حتّى إن كنت اكتفيت بتفكير شيء. غير أنه يوجد، لست أدري، مخادع على غاية من المقدرة والحيلة، وهو يستعمل كل وسائله لمخادعتي باستمرار؛ فليس هناك إذاً من شكّ في أنني إن كان يخادعني. وليخادعني أنّى شاء، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء ما دمت أفكّر أنني شيء ما...»، انظر التأمّل الثاني (أ. ت.، ج 9، ص 19).

وقد يعود الاختلاف بين هذين النوعين من النصوص إلى اختلاف الأسلوب الذي به وقع عرض الأفكار في كلتا الحالين. إذ نعلم إن ديكارت صرّح بأنه استعمل أسلوب التأليف (La synthèse) في **الحديث وفي المبادىء** في حين استعمل أسلوب التحليل (*L'Analyse*) في **التأملات**.

(23) Et remarquant que cette vérité, je pense donc je suis، نجد هنا الحقيقة التي يعتبرها ديكارت «نقطة أرخميدس»، أي النقطة الثابتة التي يستطيع أن يركّز عليها نظاماً جديداً، وتمثّل الصّخرة التي تتحطّم عليها أمواج الشّك، وتبدأ منها «الأرض الصّلبة» التي تنبني عليها الحقائق الجديدة وتعرف في تاريخ الفلسفة بالكوجيتو.

وينبغي أن نلاحظ:

1) أننا نجد أنفسنا إزاء مشكلة لغويّة هامة لا تيسّر البتة عمل الترجمة. إذ إن هذه =

= الحقيقة وردت في الصّيغة الفرنسيّة التي أوردتها أعلاه، وتعني أنني إذا كنت أفكّر فأنا إذاً موجود لكن بوصفي كائناً مفكّراً، وذلك ما ستهتم بقيّة النصّ بتوضيحه. ولذلك نجد أن الترجمة اللاتينية أضافت لفظ «الوجود» إلى الكيان (Ego cogito, ergo sum, sive existo) وذلك لأن (Sum) لا تعني بوضوح «وجود».

2) إن ديكارت شرح بنفسه مفهوم التفكير في موضعين مختلفين على الأقل:

أ) **في الإجابات عن الاعتراضات الثانية**: «إنّي أعني باسم التفكير كل ما هو [باطني] فينا إلى درجة أننا نعلمه علماً مباشراً. وهكذا، فإن كل عمليّات الإرادة والذّهن والخيال والحواس أفكار. وقد أضفت [عبارة] مباشر، لأستثني [من ذلك] كل الأشياء التي تنجرّ من أفكارنا وتكون لها تابعة: مثال ذلك، أن الحركة الإرادية تتخذ في الحقيقة الإرادة مبدأ لها، ولكنها رغم ذلك ليست في حدّ ذاتها فكراً»، انظر **الإجابات الثانية**، التعريف 1 (أ. ت.، ج 9، ص 124).

ب) **في المبادىء**: «إني أعني بعبارة تفكير كل ما يحدث فينا، بحيث إننا ندركه مباشرة بأنفسنا؛ ولذلك ليس التفكير هو الفهم والإرادة والخيال فحسب، بل كذلك الإحساس. إذ إنّني إذاً قلت إنّني أرى أو أمشي واستنتجت من ذلك أني [كائن]؛ وإذا عنيت [من ذلك] العمليّة التي تقوم بها عيناي أو قدماي، فإن تلك الخلاصة لا تكون صحيحة إلى حدّ يمنعني من الشكّ فيها، وذلك لأنّه يمكن أن أعتقد أني أرى وأمشي، رغم أني لا أفتح عينيّ ولا أنتقل البتّة من مكاني؛ إذ إن مثل هذا الأمر يحدث لي أحياناً في المنام، ويمكن أن يحدث لي الشيء نفسه [حتّى] لو لم يكن لي جسم بتاتاً. على خلاف ذلك، فإذا عنيت عمل فكري أو إحساسي فحسب، أي المعرفة التي [توجد] لديّ، والتي تجعلني أعتقد أني أرى وأمشي، فإن الاستنتاج نفسه يكون على درجة من الحقيقة المطلقة، بحيث لا أستطيع الشّك فيه، لأنّه يتعلّق بالنفس...»، انظر **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، الفقرة [9] (أ. ت.، ج 9، ص 28).

ونلاحظ في هذين النصين التركيز على الفارق الموجود بين ما يتّصل بالجسم وما يتّصل بالنّفس: إذ إنّ كل ما تقوله النفس عن الجسم يمكن أن يكون عرضة للشّك بحكم البعد الموجود بينهما والفارق النوعي الفاصل بينهما، واللذين يظهران بكل وضوح في حال النوم، حيث تصبح النفس قادرة على تصوّر انتمائها إلى جسد آخر دون الذي تنتمي إليه فعلاً، وتقوم معه بحركات وعمليات مختلفة ومتنوعة، في حين يكون الجسد الذي تنتمي إليه فعلاً «عارياً، داخل الفراش»، حسب العبارة الديكارتية نفسها. على خلاف ذلك، فإن ما تقوله النفس عن نفسها، إن صحّ التعبير، لا يمكن إن يتسرّب إليه الشّك، وخاصة إذا انحصر ذلك القول في التصريح بمجرد وجودها، وبإثبات هذا الوجود بالخطاب (Logos) بالمعنى اليوناني الذي هو التّفكير، ما دام الشّك هو ذاته نوعاً من أنواع القول والخطاب أو التفكير. يكفي إذاً أن نشكّ حتّى نثبت كياننا أو وجودنا بوصفنا كائناً شاكاً أو مفكّراً، وذلك ما لم ينتبه إليه الشكّاك أو الرّيبيون اليونانيّون. =

....

= 3) إن هذه البنية الفكرية للكوجيتو تطرح إشكاليتين أساسيتين: أ) كيف نمرّ من الشّك إلى اليقين؟ ب) ما هو مقياس هذا اليقين أو علامته التي تجعله يفلت على الإطلاق من دائرة الشّك؟

أ) إذا كان الشّكّ هو هذا السّيل الجارف الذي استوعب كل المعارف التي تتقدّم للفكر بمختلف أنواعها، من المعرفة الحسّية إلى المعرفة الرّياضية، ألا ينتج عن ذلك أنه يهدّد باستيعاب كل معرفة يمكن أن تضع له حدّاً؟ ألا نجد أنفسنا مثل الرّيبيين مهدّدين بتمادي هذا الشّك وتواصله إلى ما لا نهاية، ما دامت كل إجابة يمكن أن تنقلب إلى سؤال، وكل حقيقة يمكن أن تتحوّل إلى خطأ؟

إن الإجابة عن هذه الإشكالية التي تطرح حقيقة مسألة الفكر، انظر الهامش رقم 15 من هذا الجزء، تجد حلها الديكارتي في تعريف الشّك ذاته، وفي التفطّن إلى أن الشّك نفسه ليس سوى ضرب من ضروب المعرفة أو التفكير، وبالتالي فإنه ليس هدماً للحقيقة كما فهمه الرّيبيون، بل ليس إلا وجهها الخلفي إن صح التعبير. وذلك واضح في هذا المقطع من **التأمّلات**: «ولكن ما أنا إذاً؟ شيء يفكر: وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشكّ، ويتصوّر، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد ويتخيّل أيضاً ويحسّ...»، انظر التأمل الثاني (أ. ت.، ج 9، ص 22).

ويتضح إذاً أن الحل الديكارتي مقابل تماماً للإشكالية الرّيبيّة، إذ إن الرّيبيّين قد بهروا خيال العامّة بإظهارهم أن كل إثبات يحتمل نفياً، ويحمله بين طيّاته، في حين أن الإجابة الديكارتيّة تقلب هذا القول بإظهارها أن في كل نفي إثباتاً، وبصفة خاصة أن النفي التّام، أو الشّك الجذري والمطلق ينتهي بصفة جدلية، إلى انتفائه في ذاته ويتحوّل بصفة جذرية إلى حقيقة يقينية.

ولكن ما هو على وجه التحديد مقياس ذلك اليقين، وما هي علاماته؟ ألسنا مهدّدين بأن لا تكون الحقيقة التي نعتقد أننا وضعنا بها حدّاً للشّك، وهي وجود الأنا كائناً يشكّ وبالنتيجة كائناً يفكّر، سوى فكرة أخرى من الأفكار التي يمكن أن يلتهمها الشّك بعد أن التهم عديد الأفكار التي تشبهها؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فما هي خصوصية هذه الفكرة؟ وما هو طابعها المميّز لها عن الأفكار الأخرى والذي يمكن أن يجعل منها أساساً لها؟ إن الجواب الديكارتي عن هذه الإشكالية يتمثّل في القول بأن هذه الفكرة أو الحقيقة الأولى (الكوجيتو) التي نخرج بها من دائرة الشّك لنؤسّس بها ميدان اليقين ليست فكرة ككل الأفكار، لأنها لا تقدّم معرفة جديدة لاختبارها بميزان الشّكّ، ولا هي حتّى نفي للشّك ببعض الأدلّة الباهرة، بل هي ليست سوى التفطّن إلى أن الشّك شيء أو عملية، وإنّه «وعي» الفكر بذاته خلال قيامه بتلك العملية، فهي إذاً وعي الفكر بذاته، وبالنتيجة فهي تفكير بأن الفكر يفكر، أي إنها تفكير التفكير، أو فكر الفكر. ولقد دارت نقاشات عديدة حول هذه المسألة: هل يمكن للفكر إنجاز تلك العملية المزدوجة، أي أن يفكّر وأن يفكّر أنه يفكّر، =

نحو من اليقين والثّبات، بحيث لا تستطيع أن تزعزعها أكثر افتراضات الرّيبيّين شططاً[24] حكمت بأنني أستطيع قبولها، دون تحفّظ، بوصفها

= أليس هناك تناقض أو بعد لا يمكن تجاوزه بين هذين المستويين أو بين هاتين العمليتين؟ وقد لخص بورمان هذا الاعتراض بالطريقة الآتية: «كيف يمكن إذاً أن تعي؛ ما دام الوعي هو التّفكير؟ إذ كي تفكّر أنك تعي فأنت تمرّ إلى تفكير آخر، ومن ثم فأنت لم تعد تفكّر في الشيء الذي كنت تفكّر فيه قبل ذلك، ومن ثم فأنت لا تعي أنك تفكّر، بل أنّك فكّرت». وهذه إجابة ديكارت على هذا الاعتراض: «أن يعي [المرء]، فذلك لا محالة تفكير وتفكير حول هذا التّفكير؛ ومن الخطأ [الاعتقاد] أنّ ذلك لا يتيسّر طالما أبقينا على التفكير الأول. إذ إنّ النّفس كما رأينا ذلك سلفاً، قادرة على أن تفكّر كثيراً من الأشياء في آن واحد، وأن تستمرّ على تفكيرها، وأن تفكّر تفكيرها ما طاب لها ذلك، وأن تكون واعية هكذا بتفكيرها» (أ. ت.، ج 5، ص 149). هذا وقد سبق لديكارت أن أوضح قبل هذا المقطع بقليل: «ليس صحيحاً أن فكرنا لا يستطيع أن يتصوّر إلا شيئاً واحداً في آن واحد، ودون شك فهو لا يستطيع أن يتصوّر الكثير في آن واحد، ولكنه يستطيع رغم ذلك أن يتصوّر أكثر من شيء واحد، مثال ذلك، أنّي الآن أتصوّر وأفكّر في الآن الذي أتحدّث فيه وآكل». انظر المحاورة مع بورمان (أ. ت.، ج 5، ص 148).

وبالنتيجة، فإنّ الكوجيتو يتميّز من الأفكار الأخرى التي يمكن أن يلتهمها الشّك، من حيث إنه التقاء النّفس بذاتها، أو كشف الفكر عن ذاته في عمله الدؤوب المتواصل، فهو إذاً ليس معرفة يمكن للشّك أن يتناول موضوعها، لأن المعرفة لا تنفصل عن ذاك الموضوع، أو قل أنّ الفكر الذي يلج هنا ميدان المعرفة لا يعرف فيها إلاّ ذاته، بحيث تكون الذات والموضوع شيئاً واحداً. انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 94 ff.

(24) يناقش المؤرّخون والنقاد طويلاً مسألة تجديد ديكارت في حجّة الكوجيتو أو عدم تجديده. ودون الخوض في هذه المسألة التي تتجاوز حدود هذا المكان يمكن العودة إلى المراجع *الكثيرة التي يذكرها ج.، ص 296-298، وخاصة هذا التعليق:* «يوجد منذ القدّيس أوغسطينوس (Augustin) تيار متواصل يجعل من المعرفة المباشرة للذات بذاتها أوّل المعارف وأكثرها جلاء، وينطلق من هذه الحقيقة اليقينية: 1) لدحض الرّيبية، 2) للبرهنة على لا ماديّة النفس، 3) للبرهنة على وجود الإله. ويمثل ذلك في نظر أوغسطينوس وديكارت معاً أهمّ ما تحتوي عليه الميتافيزيقا». وقد عقّب ديكارت بنفسه على هذا اللّقاء بينه وبين القدّيس أوغسطينوس، انظر إلى [مجهول]، تشرين الثاني/ نوفمبر 1640: «لقد كان لكم الفضل عليّ بإعلامي *بمقطع القديس أوغسطينوس الذي له علاقة بقولي أنا أفكّر، إذاً فأنا [كائن]؛ فقد* ذهبت اليوم لمطالعته بمكتبة هذه المدينة، ووجدت فعلاً أنه يستخدم [هذا القول] للبرهنة على يقين وجوده، ثم لإبراز أنه يوجد فينا شكلاً من أشكال الثالوث [المقدّس] وذلك من حيث =

أوّل مبدأ[25] للفلسفة التي كنت أبحث عنها.

= إننا موجودون، ونعلم أننا موجودون، ونحبّ هذا الكائن وهذا العلم اللذين فينا؛ في حين أنّني أستعمل [هذا القول] لأبيّن أن هذا الأنا الذي يفكّر جوهر لا ماذي، وليس له من الجسم شيء؛ وهما أمران مختلفان [عن بعضهما] شديد الاختلاف. ثم إنه لمن البساطة والسهولة أن يستنتج [المرء] وجوده من كونه يشكّ، بحيث كان يمكن أن يكتب ذلك أيّ كان؛ غير أنّي لمبتهج كثيراً بالتقائي مع القديس أوغسطينوس...» (أ. ت.، ج 3، ص 247-248).

(25) إنّ الكوجيتو يمثّل المبدأ الأول لأنه نقطة الانطلاق لإرساء هذه السّلسلة من الحقائق التي تمثّل حلقات التفكير الميتافيزيقي الديكارتي:

أنا أشك، إذاً أنا أفكّر، إذاً أنا كائن مفكّر متميّز عن المادة والجسم، ومن حيث أنا كائن مفكّر يعي وجوده بالتفكير أي بالتمييز بين الحقيقة والخطأ، فأنا ألمس حدودي وأدرك نقائصي، وفي الوقت نفسه ومن هنا، أدرك وجود كائن كامل أو أكثر منّي كمالاً، وهو الذي صوّرني وخلقني، إذ لا يجوز أن أكون قد خلقت نفسي، بدليل أنّني لو كنت خلقتها لجعلتها كاملة. إذاً فهذا الكائن هو الإله، وهو كامل أي لا يستطيع أن يغالطني، ولذلك، فإن ما أجده حقيقة هو حقيقة، وما أجده خطأ هو كذلك أيضاً». ومن هنا فإن الحقائق الرياضية، والجواهر أو الماهيات حقائق يقينية ما دمت أعرفها كذلك... وهكذا إلى نهاية **التأملات**. وبالنتيجة، فإن الكوجيتو مبدأ أول لأنه الحلقة الأولى في هذه السّلسلة؛ أي إن كل الحلقات الأخرى تنتج عنه ولا يمكن تصوّرها إلا عن طريقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه الأول، لأنه يحمل كل الحقائق التي ستستخلص منه استخلاصاً.

هذا من وجهة النظر الدّاخلية إن صحّ التعبير، أو من داخل الفلسفة الديكارتية؛ أمّا بصفة عامة، ومن خارج هذه المنظومة، فإنّ السؤال يطرح لمعرفة ما إذا كان هذا المبدأ الذي يعتبره ديكارت أولاً، هو حقيقة كذلك ويمثل هذا السؤال نقطة من النقاط التي عابها الفيلسوف المادّي غاسّندي (Gassendi) على ديكارت، والتي يمكن تلخيصها هكذا: إنّ قولنا «أنا أفكّر إذاً فأنا [كائن] » يمثّل إحدى القضايا الثلاث التي يتكوّن منها قياس منطقي يتقدّم بالشكل الآتي: كل ما يفكّر موجود، وأنا أفكّر، إذاً فأنا موجود. وهذا جواب ديكارت في رسالة إلى كلارسيليه (Clerselier) الذي توسّط في هذا النقاش: «إن أصدقاءك يلاحظون ستة أشياء بخصوص التأمّل الثاني، والشيء الأول هو أنّي عندما قلت: أنا أفكّر إذاً فأنا [كائن]، فيعني ذلك حسب المؤلف (ويذكر عنوان هذه الاعتراضات الراجعة إلى غاسّندي وهو (Instances)) أني افترضت هذه [القضيّة] الكبرى: إنّ الذي يفكّر يوجد، وبالنتيجة، يعني ذلك أنّي قبلت فكرة مسبّقة. وهو في ذلك يحمّل كلمة فكرة مسبّقة أكثر ممّا تحتمل، إذ رغم احتمال هذه القضيّة لمثل ذلك الاسم عندما نقولها دون انتباه، وعندما تعتقد أنّها صحيحة لا لشيء سوى لأننا وجدناها كذلك في الماضي، فإننا لا نستطيع القول رغم ذلك أنها تمثّل =

....

= فكرة مسبّقة عندما نتفحّصها، لأنها تبدو للذّهن على درجة من الجلاء، بحيث لا يستطيع أن يمتنع عن الاعتقاد فيها، حتى ولو كان فكّر فيها لأول مرّة في حياته، وبالنتيجة لم تكن له عنها أيّ فكرة سابقة. غير أنّ هذا المؤلّف يرتكب خطأ أكبر من السّابق عندما يفترض أن معرفة القضايا الخاصّة لا بدّ أن تستنتج دائماً من العامة، حسب نظام القياسات الجدلية؛ وهو يظهر بذلك إلى أي حد هو جاهل بكيفية البحث عن الحقيقة؛ إذ من المؤكد أنه ينبغي للعثور على [هذه الحقيقة] أن نبدأ دوماً بالمدلولات الخاصة لنصل بعد ذلك إلى العامة، رغم أنّه يمكن أيضاً على عكس ذلك، أن نظفر أوّلاً بالعامّة ثم نستنتج منها، من بعد ذلك الخاصة. وهكذا فعندما ندرّس عناصر الهندسة لأحد الأطفال، فنحن لن نستطيع أن نشرح له بصفة عامة أننا عندما نحذف من كمّيتين متساويتين جزأين متساويين، فإن ما يتبقّى في أحدهما يكون مساوياً لما يتبقّى في الآخر، وأن الكل أكثر من أجزائه، إن نحن لم نعطه أمثلة على ذلك [باعتماد] حالات خاصة. ولأنّ صاحبنا لم يتفطّن إلى هذا [الأمر] فقد أخطأ في هذا العدد [الوافر] من الاستدلالات الكاذبة التي ملأ بها كتابه؛ إذ إنه لم يفعل سوى أن وضع قضايا واهية من خياله، وتصوّر أني استنتجت منها الحقائق التي شرحتها». رسالة من السيد ديكارت إلى السيد كلارسيليه (أ. ت.، ج 9، ص 205-206).

انظر كذلك **الإجابات الثانية**: «ولكن عندما نتفطّن إلى أننا أشياء تفكّر، فإن ذلك يمثل مدلولاً أولاً لا يستنتج من أي قياس، وعندما يقول أحد: أنا أفكّر، إذا فأنا [كائن] ، أو موجود، فإنه لا يستنتج وجوده من تفكيره بفعل بعض القياسات، بل [هو يعرفه] بوصفه شيئاً معلوماً بذاته، وهو يراه بمجرّد كشف ذهني، كما يظهر ذلك من أنه لو استنتجه بقياس لكان عليه أن يعرف أولاً هذه الكبرى: أن كل من يفكّر كائنٌ أو موجودٌ.على عكس ذلك، فإن [هذه المعرفة] تحصل له من إحساسه أنّه لا يستطيع أن يفكّر إن لم يوجد. وتلك خاصيّة ذهننا، أنّه يؤلف قضايا عامّة من معرفته [بالقضايا] الخاصة» (أ. ت.، ج 9، ص 110-111).

إلا أن هذه الإجابة لم تكف سبينوزا (Spinoza) وذلك ما حمله على محاولة إعطاء مزيد من التوضيح في كتاب **مبادىء فلسفة ديكارت**، حيث يقول: «إلا أنّه بخصوص هذا المبدأ: أنا أشكّ، أنا أفكّر، أنا [كائن] فإنّه ينبغي أن نلاحظ قبل كل شيء أنّ هذا الإثبات ليس قياساً منطقياً تركت [قضيته] الكبرى في النسيان. إذ لو كان قياساً، لكانت مقدّمتاه أكثر وضوحاً وأوثق معرفة من الخلاصة ذاتها وهي: إذاً فأنا [كائن] ؛ ولما كانت [القضية] : أنا [كائن] تمثل الأساس الأول لكل معرفة، زيادة عن أنه [لو كان الأمر كذلك] لما كانت هذه الخلاصة يقينية، لأن حقيقتها تكون مرتبطة بمقدّمات شاملة، وضعها مؤلفنا [أي ديكارت] منذ زمان موضع الشّك. لذلك، فإن [قولنا] أنا أفكّر، إذاً فأنا [كائن] ، يمثّل قضية وحيدة مماثلة لهذه: أنا [كائن] مفكّر»، انظر الجزء الأول، المقدمة.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أنه وقع الاعتراض على مكانة التفكير بوصفه مبدأ أوّلاً في سلسلة الحقائق وكذلك التساؤل عن إمكانية إبداله بعملية أخرى يمكن أن تلعب الدور نفسه =

[2] ثم إنّي لما تفحّصت بانتباه ماذا كنت [26] ورأيت [27] أنه

= إزاء تلك السلسلة من الحقائق، مثال ذلك هذا الاعتراض من طرف مجهول، والمؤرخ في شباط/ فبراير 1638: «إن المبدأ الأول لفلسفته هو: أنا افكّر، إذاً فأنا [كائن]، وهو لا يتجاوز في يقينه كثيراً من [المبادىء] الأخرى، مثل هذا: أنا أتنفّس، إذا فانا [كائن]، أو هذا: كل حركة تفترض الوجود. [إذ] إن القول بأننا لا نستطيع التنفّس دون جسد، في حين أننا نستطيع التفكير دونه، يحتاج إلى الإثبات ببرهنة واضحة؛ إذ رغم أنّه يمكن [للبعض[أن يتصوّر أنه لا يملك جسداً (رغم أن ذلك من الصّعوبة بمكان)، وأنّه يستطيع العيش دون تنفّس، فإنه لا ينتج من ذلك أن الأمر كذلك فعلاً، وأنّه يمكن العيش دون تنفّس» (أ. ت.، ج 1، ص 513).

وهذا جواب ديكارت على ذلك الاعتراض: «عندما يقال: أنا أتنفّس، إذاً فأنا [كائن]، فإذا أراد [أحد] أن يستنتج وجوده من كون التنفّس ليس ممكناً دون الوجود، فهو لا يستنتج شيئاً [بتاتاً]. لأنه ينبغي أن يكون قد أثبت قبل ذلك، إنه يتنفّس حقّاً، وهو أمر غير ممكن إلا إذا أثبت أيضاً أنه موجود. ولكن إذا أراد [أحد] أن يستخلص وجوده من الشعور أو من الاعتقاد بأنّه يتنفّس، بحيث حتّى ولو كان ذلك الاعتقاد قد يتعرّض للخطأ، فإنه لا يمكن [للمرء] أن يحصل عليه بتاتاً إن لم يكن موجوداً، فإن استخلاصه هذا يكون قيّماً جداً؛ لأن فكرة التنفّس هذه تتقدّم للعقل عند ذلك قبل فكرة الوجود، ولأننا لا نستطيع أبداً أن نشكّ في امتلاكنا لها عندما نمتلكها. وبهذا المعنى، فنحن عندما نقول أنا أتنفّس، إذاً فأنا [كائن]، لا نقول شيئاً آخر سوى أنا أفكّر، إذاً فأنا [كائن]. وإذا أمعنّا النظر، فإنّنا سنجد أن كل القضايا التي نستطيع من خلالها أن نثبت وجودنا، تعود إلى هذا [الشكل]، بحيث إننا لا نستطيع عن طريقها أن نثبت وجود الجسد، أعني [وجود] كائن يحتلّ فضاء. . .، إلخ، بل [لا نستطيع أن نثبت عن طريقها] سوى [وجود] النفس، أعني [وجود] كائن يفكّر. . .»، انظر إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638 (أ. ت.، ج 2، ص 38).

(26) (Ce que j'étais) وليس كما في ص.: «ما كنت عليه» والفرق واضح. لأن قراءة ص. لا تهمّ الجوهر ذاته أو ماهيّته، بل حالاته أو كما تقول الفلسفة الكلاسيكية «صفاته» و«أحواله» (Attributs et modes)، في حين أن النص الديكارتي يعني البحث عن تعريف لماهية الكوجيتو أو لطبيعته أو جوهره. ويمكن المقارنة مع نصوص التأمّل الثاني: «ولكن أنا، من أنا، الآن وقد افترضت أن هناك أحداً. . .» (أ. ت.، ج 9، ص 21)، انظر أيضاً: «ولكن ما أنا إذاً؟ شيء يفكّر: ما هو الشيء الذي يفكّر؟. . .» (أ. ت.، ج 9، ص 22)؛ وكذلك يقول نص **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [8]: «إذ عندما نتفحّص ما الذي [نمثّله] نحن، نحن الذين نفكّر الآن بأنّه لا وجود لأي شيء خارج تفكيرنا هو فعلاً كائن أو موجود. . .» (أ. ت.، ج 9، ص 28).

(27) لقد ارتكب ص. هنا خطأ عندما قرأ: «فرأيت. . .». لأن الجواب عن «لما» لا =

بإمكاني أن أعتبر أني لا أملك أي جسد، وأنّه لا وجود لأي كون، ولا لأي مكان أشغله، ولكنّني لا أستطيع لذلك أن أعتبر أنّني لم أكن [شيئاً] [28]، وأنّه على العكس من ذلك ينتج عن تفكيري [الذي] به أشكّ في حقيقة الأشياء الأخرى، ينتج بكل جلاء وكل يقين أنني كنت [29]؛ في حين أنني لو عدلت فقط عن التفكير، في حين تظل حقيقة كل ما تبقّى مما كنت تخيّلته، لما كان لي أي داع للاعتقاد بأنني كنت؛ عرفت من ذلك أنني كنت جوهراً [30] لا تتمثل

= يتمثّل في «رأيت»، بل على عكس ذلك أن ديكارت يضع بين المقطعين «ثم أني...» و«رأيت» حرف عطف هو (et) أي «و» وذلك ما فعلت. والجملة كلّها التي تبدأ: «ثم أنّي لّما تفحصت...» تتواصل إلى قوله: «عرفت من ذلك أني...»، الذي هو جواب «لما تفحصت».

(28) (Que je n'étais point)، وفي ص. «أنني غير موجود...»؛ ونرى هنا المشكلة نفسها التي أثرتها بالهامش رقم 23 من هذا الجزء، والمتمثّلة في النزوع هنا أيضاً إلى التأويل. ويعود أصل الحجّة إلى أن ديكارت يقابل هنا بين كل الأشياء المادية من جهة والفكر من جهة أخرى، وهو يتوجّه نحو القول إن الكون كله يستطيع أن يكون عدماً، ويستطيع أن ينعدم بانعدامه وجودي بوصفي كائناً ماذياً، ولكن كل ذلك لن يمسّ البتة وجودي بصفتي كائناً مفكّراً، أي أن الفكر خارج عن الوجود الحسّي، أي عن العالم.

(29) وفي ص. «إنني موجود». ونجد في كل هذه الفقرة تلاعباً بالحجج، يكاد يكون جدلياً على الطريقة الهيغلية، إذ إن ديكارت ينطلق هنا من المقابلة بين «إيجابية» الأشياء و«سلبية» الفكر، لينتهي إلى «سلبية»، الأشياء و«إيجابية» الفكر: أي إن الأشياء المحسوسة كالكون والجسد الذي هو جسدي، واحتلالي لمكان... إلخ، إن «إيجابية» كل هذه الأشياء لا تصل إلى إثبات الوجود، ولا تستطيع أن تعترض لحظة واحدة على وضعها موضع الشك، أي أن كلّ «إيجابيتها» «سلبية» أو يمكن أن تكون كذلك. في حين يكفي للفكر أن يظهر حتى في مظهر «السّلب» أي فكراً شاكاً أو ممارساً للشك، والخطأ حتى يثبت بصفة يقينية قطعية كيانه ووجوده الذي لا تملك عليه الأشياء كلها والكون بأسره من سلطان. ويعني ذلك أن «إيجابية» الأشياء «سلبية» في حقيقة الأمر، في حين أن «سلبية» الفكر «إيجابية» في حد ذاتها. والدّليل على ذلك، أو الدليل المضاد يأتي في الجملة الموالية: «في حين أنني لو عدلت فقط...» ويعني ذلك أن «إيجابية» الأشياء مهما كانت تبقى عقيمة بخصوص الفكر، ولن تستطيع إزاءه شيئاً إذا قرر أن يعدم نفسه بأن «ينقطع أو يعدل عن التفكير»، ويدلّ ذلك بوضوح على الهوّة العميقة التي تفصل بين الفكر والأشياء، أو على عزلة الفكر بين الأشياء.

(30) نجد فيما يلي مجموعة من النصوص التي تمثّل المفاهيم الكبرى للجوهر عبر تاريخ =

. . . .

= الفلسفة الغربية. وقد اعتمدت في ترتيبها التوالي التاريخي:

1) عند أرسطو:

أ) «إن الجوهر يفهم بأربعة معانٍ رئيسية إن لم يكن بأكثر من ذلك: [فالناس] يعتقدون عادة أن جوهر الكائنات يتمثل إما في ماهيتها أو في الشمول أو في النوع، أو رابعاً في الموضوع. إن الموضوع هو ما يقال عنه كل شيء، ولا يقال عن أي شيء... إلا أن الموضوع الأول يعتبر بمعنى ما المادة، وبمعنى آخر الصورة، وبمعنىً ثالث المركب من المادة والصورة...» (أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، 3).

وقد أشرت إلى هذا النص بالهامش رقم 11 من هذا الجزء.

ب) «أكثر من ذلك فإن الجوهر والماهية لا يمثلان شيئاً واحداً فحسب، بل إن تعريفهما هو ذاته، مثلما ينتج ذلك بوضوح مما قلناه، إذ ليس عرضاً على سبيل المثال أن يمثل الواحد وماهية الواحد شيئاً واحداً...»، المصدر نفسه.

ج) «إننا لا نستطيع أن نعرف المركب في وحدته مع المادة التي هي غير محددة، بل لا نستطيع أن نحدده إلا بالإضافة إلى جوهره الصوري الأول؛ مثال ذلك، بخصوص الإنسان، تعريف النفس. إذ إن الجوهر هو الصورة الكامنة التي يمثل اتحادها بالمادة جوهراً مركباً...»، المصدر المذكور، الهامش رقم 11 من هذا الجزء. هذا وأدع جانباً التعريف المنطقي للجوهر (الشمول والنوع)، ويوجد بكتاب **المنطق** (المجلد 1، المقولات 2 a) لأنه لا يهم الموضوع مباشرة.

2) عند ديكارت:

أ) يسمى جوهراً كل شيء يوجد فيه مباشرة، أو في ذاته، أو عن طريقه، شيء [آخر] نتصوره، أي خاصية ما، أو ميزة ما، أو صفة ما، نملك عنها فكرة حقيقية. إذ لا نملك فكرة عن الجوهر على وجه التحديد، سوى أنه شيء يوجد فيه ما نتصوره وجوداً شكلياً أو ضمنياً، أو ما هو كائن كياناً موضوعياً في البعض من فكرنا، لا سيما وأن النور الطبيعي يعلمنا أن العدم لا يمكن أن تكون له صفة حقيقية [أو فعلية]»: انظر **الإجابات الثانية**، التعريف 5 (أ. ت.، ج 9، ص 125).

ب) «في حين أنه بالإمكان تصور الفكر بتميز واكتمال، أي بما فيه الكفاية لاعتباره شيئاً تاماً، دون أي شكل من الأشكال أو [أي صفة] من الصفات التي بها نعرف أن الجسم جوهر، مثلما أعتقد أني بينت ذلك بما فيه الكفاية في التأمل الثاني. كما أنه [بالإمكان] تصور الجسم بتميز وبوصفه شيئاً مكتملاً، دون أي شيء من الأشياء التي تنتمي للفكر» انظر **الإجابات الرابعة** (أ. ت.، ج 9، ص 174).

ج) «وبخصوص الأشياء التي نعتبرها موجودة، فنحن في حاجة إلى فحصها هنا واحدة واحدة، حتى نميز ما هو غامض عما هو جلي من حيث المدلول الذي لنا عن كل منها. عندما نتصور الجوهر، فنحن لا نتصور إلا شيئاً موجوداً، وليس في حاجة إلا لذاته كي

كل ماهيته أو طبيعته [31] إلا في التفكير[32] ولا حاجة له كي يكون

= يوجد...» انظر **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [51] (أ. ت.، ج 9، ص 46-47).

د) «ولكن رغم أن كل صفة [من الصفات] تكفي للتعريف بالجوهر، فإن هناك واحدة في كل جوهر تمثل طبيعته وماهيته، وعنها تتفرع كل [الصفات] الأخرى. وهكذا، فإن الامتداد في [اتجاه] الطول والعرض والعمق يمثل طبيعة الجوهر المادي، والتفكير يمثل طبيعة الجوهر المفكر...» انظر **المبادىء**، الجزء1، الفقرة [53] (أ. ت.، ج 9، ص 48).

3) عند سبينوزا:

«أعني بالجوهر ما هو في ذاته، وما يتصور بذاته: أي ما لا يحتاج مفهومه إلى مفهوم شيء آخر ليتكون منه» (الأخلاق، الجزء 1، التعريف 3).

4) عند كانط:(Kant):

«إن [الشيء] الذي يمثل تصورنا له الموضوع المطلق لأحكامنا، والذي لا يمكن استعماله تحديداً لشيء سواه، هو الجوهر.

من حيث إني كائن، فإني [أمثل] الموضوع المطلق لكل أحكامي الممكنة، وهذا التصور الذاتي لا يمكن أن يستعمل محمولاً لأي شيء [أو لأي موضوع] آخر. وإذاً، فأنا جوهر بوصفي كائناً مفكراً (أو نفساً)»، انظر **نقد العقل المحض**، ص 282 عن الترجمة الفرنسية.

(31) نلاحظ أن هذه الجملة بحذافيرها موجودة في التأمل السادس: «أو جوهر لا تتمثل كل ماهيته أو طبيعته إلا في التفكير...» (أ. ت.، ج 9، ص 62).

انظر كذلك **التأملات**، التقديم: «وأنه لا تتمثل طبيعته أو ماهيته إلا في التفكير...» (أ. ت.، ج 7، ص 8)؛ وكذلك التأمل الخامس: «كما [يقع] على سبيل المثال عندما أتخيل مثلثاً، فحتى إن كان لا يوجد البتة في أي مكان من العالم خارج فكري أي مثلث، وحتى إن لم يوجد أبداً [مثل ذلك المثلث في الطبيعة]، فإن ذلك لا يمنع أن تكون هناك طبيعة، أو صورة، أو ماهية محددة لذلك الشكل، وهي باقية، أزلية، ولم اخترعها...» (أ. ت.، ج 9، ص 51). وانظر كذلك هذا النص الهام: «إن طبيعة النفس أو ماهيتها تتمثل في كونها تفكر مثلما تتمثل ماهية الجسم في كونه ممتداً. فليس بالإمكان حرمان أي شيء من ماهيته الخاصة، ولذلك أعتقد أنه لا ينبغي أن نصدق من ينفي التفكير عن نفسه خلال المدة التي لا يتذكر فيها وعيه بتفكيرها، أكثر مما [نصدقه] لو نفى عن جسمه الامتداد خلال المدة التي كان لا يعي فيها أن جسمه يملك امتداداً...» انظر إلى هيبار سبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 423).

(32) انظر الفقرة [2]، الهامش رقم 23 من هذا الجزء، وخاصةً: «إني أعني باسم التفكير كل ما هو [باطني] فينا إلى درجة أننا نعلمه علماً مباشراً...»، وكذلك: «إني أعني بعبارة تفكير كل ما يحدث فينا، بحيث إننا ندركه مباشرة بأنفسنا...».

بأي مكان[33]، ولا أن يرتبط بأي شيء ماديّ[34] بحيث إن هذا الأنا[35]، أي النفس التي أنا بها ما أنا متميّزة تماماً عن الجسم[36]،

---

(33) انظر الهامش رقم 31 من هذا الجزء، وخاصةً: «فحتى إن كان لا يوجد البتة في أي مكان من العالم خارج فكري أي مثلث...».

(34) «يقول السيد أرنولد (Arnauld) إني أتصور بسهولة المثلث المماس لنصف الدائرة دون أن أعرف أن مربع قاعدته مساو لمربع ضلعيه [الآخرين]. وهذا جوابي على ذلك: إنه من الممكن فعلاً أن يتصور [المرء] مثل ذلك المثلث، دون أن يفكر في النسبة الموجودة بين مربع قاعدته ومربع ضلعيه [الآخرين]. ولكن لا يستطيع أن يتصور أنه ينبغي نفي ذلك التناسب عن المثلث، أي أن يتصور أنه لا ينتمي إلى طبيعته؛ وليس الشأن كذلك بخصوص الروح؛ إذ إننا لا نتصور أنها كائنة دون الجسم فحسب، بل كذلك نستطيع القول إن لا شيء [من الأشياء] التي تنتمي إلى الجسم ينتمي إلى الروح؛ إذ تلك ميزة الجواهر وخاصيتها وهي أن تتنافى في ما بينها» الإجابات الرابعة، القسم الأول، في طبيعة الروح... (أ. ت.، ج 9، ص 176).

(35) «إذ إنه من الواضح بذاته أني أنا الذي أشك وأفهم وأحبذ، بحيث لست في حاجة هنا إلى أن أضيف أي شيء لشرح ذلك» انظر التأمل الثاني (أ. ت.، ج 9، ص 21).

(36) يبدو أن ديكارت يتوجه هنا مباشرة إلى المدرسية والفلسفة الأرسطية. وتظهر النصوص الآتية هذه العلاقة التي تكاد تكون في رأيي علاقة مباشرة.

يقول أرسطو في **كتاب النفس**:

«إذ يبدو أن النفس هي، بوجه عام، مبدأ الحيوانات...» (الكتاب 1، 6 a 402).

«وبالتالي فإن النفس حتماً جوهر، أعني أنها جسم طبيعي يملك الحياة بالقوة..» (الكتاب 2، 20 a 412 في المصدر المذكور).

«ولذلك فإن النفس في نهاية الأمر صورة أولى لجسم طبيعي يملك الحياة بالقوة، أي لجسم معضى...» (الكتاب 2، 28 a 412 في المصدر المذكور).

«وإذا أردنا صياغة تعريف عام قابل لأن يطبق على كل أنواع النفس، قلنا إن النفس صورة أولى لجسم طبيعي معضى. لذلك، أيضا ليس علينا أن نبحث في ما إذا كانت النفس والجسم شيئاً واحداً، أكثر مما علينا [أن نفعل ذلك] بخصوص الشمعة والبصمة [التي عليها]، أو بصفة عامة بخصوص مادة شيء من الأشياء وذلك الشيء ذاته...» (الكتاب 2، 4 b 412 في المصدر المذكور).

«أما بخصوص العقل (Intellect)، أو القوة المنظرة، فليس هناك شيء واضح: رغم أنه يبدو أننا هنا أمام نوع من النفس مختلف تماماً، وأنه الوحيد الذي يمكن فصله عن الجسم، كالأزلي عن الفاني» (الكتاب 2، 25 b 413 في المصدر المذكور).

«ولكن علينا أن نعرف ما هي كل هذه القوى، مثال ذلك، ما هي القوة العاقلة، أو القوة الحاسة، أو القوة الغاذية (الكتاب 2، 17 a 415 في المصدر المذكور). =

وأكثر من ذلك فهي أيسر منه على المعرفة [37]، وحتى لو لم يكن

= ويقول ديكارت في التأمل الثاني:

«ولنمر الآن إلى صفات النفس، ولنرَ هل منها ما يوجد عندي. [فالصفات] الأولى تتمثل في التغذي والمشي؛ ولكن إذا كان صحيحاً أنني لا أملك جسماً، يكون صحيحاً أيضاً أنني لا أستطيع المشي ولا التغذي. و[هناك صفة] أخرى هي الحس، ولكن لا يستطيع [المرء] أيضاً أن يحس دون جسم، [هذا] إلى جانب أنني اعتقدت في الماضي أني أحسست كثيراً من الأشياء خلال النوم، تفطنت عندما استيقظت إلى أنني ما أحسستها. و[هناك صفة] أخرى هي التفكير؛ وأجد هنا أن التفكير صفة تنتمي إليّ. وهي الوحيدة التي لا يمكن أن تنفصل عني؛ أنا [كائن]، أنا موجود، ذلك أمر يقيني...ولا أقبل الآن إلا ما هو حقيقة ضرورية: لست إذاً على وجه التحديد إلا شيئاً يفكر، أعني فكراً أو ذهناً أو عقلاً...» (أ. ت.، ج 9، ص 21).

(37) يكتفي ديكارت في كثير من النصوص، كما في هذه الجملة، بتأكيد أن النفس أو الروح أسهل وأيسر على المعرفة من الجسم. ويمكن الرجوع على سبيل المثال إلى نهاية التأمل الثاني، حيث نجد التأكيد نفسه في الفقرات الثلاث الأخيرة (أ. ت.، ج 9، ص 21).

هذا ونجد برهاناً على هذه الفكرة في **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، الفقرة [11]: «ولكي نرى كيف أن المعرفة التي نملكها عن تفكيرنا سابقة للتي نملكها عن جسمنا، وأكثر [منها] يقيناً بما يفوق كل مقارنة... نلاحظ أنه من الواضح بحكم نور يوجد بالطبيعة في أنفسنا، أن العدم لا يملك أي صفة ولا أي خاصية يمكن إسنادها إليه، وحيثما رأينا من [تلك الصفات] يكون ذلك [دليلاً على] وجود شيء أو جوهر تتعلق به [تلك الصفات]. ويبرز لنا ذلك النور نفسه أيضاً أننا نضاعف معرفتنا بشيء ما أو بجوهر ما بقدر ما نلاحظ فيه من الصفات. إلا أنه من المؤكد أننا نلاحظ منها في تفكيرنا ما يفوق بكثير ما [يوجد] في أي شيء آخر، لا سيما وأنه لا شيء يدفعنا إلى معرفة أي [موضوع من المواضيع]، إلا حملنا [كذلك] وبيقين أكبر على معرفة فكرنا. وعلى سبيل المثال، فإذا أقنعت نفسي بوجود أرض لأنني ألمسها أو أراها، فلا بد من أن أكون مقتنعاً، وبحجج أقوى، من أن فكري كائن أو موجود؛ إذ قد يحدث أن أعتقد أني ألمس الأرض رغم أنه لا وجود لأي أرض، في حين أنه لا يمكن أن أكون أنا، أي أن لا تكون نفسي شيئاً عندما تكون لها تلك الفكرة. ونستطيع أن نستخلص ذلك من كل الأشياء الأخرى التي تتقدم إلى فكرنا، أي أننا، نحن الذين نفكرها، نوجد في حين أنها تكون هي [في حد ذاتها] خاطئة أو غير موجودة» (أ. ت.، ج 9، ص 29).

ويوجد استدلال مماثل يختم المقطع المعروف بتحليل قطعة الشمع بالتأمل الثاني: «ولكن ماذا سأقول بخصوص هذا الفكر، أعني بخصوصي أنا ذاتي: إذ إني لست أقبل إلى هذا الحد بوجود شيء آخر في سوى [هذا] الفكر؛ ماذا سأقول عن هذا الأنا الذي يبدو أنه يتصور هذه القطعة من الشمع بكثير من الوضوح والتميز؟ ألست أعرف نفسي بأكثر [منها] حقيقة ويقيناً، بل كذلك بوضوح وتميز أكبر؟ إذ إن حكمت بأن الشمعة كائنةً أو موجودة، من =

فإن ذلك ما كان ليمنعها من أن تكون كل ما هي [الآن][38].

= رؤيتي لها؛ فإنه ينتج [عن ذلك] بجلاء كثير، أني أنا كائن أو موجود لأني أرى: إذ يمكن أن يحدث أن يكون ما أراه ليس بتاتاً شمعاً، ويمكن أن يحدث أيضاً أن لا تكون لي أعين أبداً أرى بها أي شيء؛ ولكن ليس يمكن بتاتاً أن يحدث أنني عندما أرى، أو (وهو ما لم أعد أميزه)، عندما أفكر أني أرى، أني أنا الذي أفكر لست شيئاً ما. كذلك إن حكمت بأن الشمعة كائنة أو موجودة، لأني ألمسها، فإنه سيتنج عن ذلك الشيء نفسه، أعني أنني موجود: وإن حكمت [حكماً مماثلاً] لأن مخيلتي تقنعني به، أو لأي سبب آخر، فإني سأستخلص من ذلك دائماً الاستخلاص نفسه. ويمكن لما لاحظته هنا بخصوص الشمعة أن ينطبق على كل الأشياء الأخرى التي هي خارجة عني، والتي تلتقي من حولي» (أ. ت.، ج 9، ص 25-26).

(38) تمثل هذه النتيجة:

1) خلاصة للتمييز الذي وضعه ديكارت بين «الجوهر المفكر» و«الجوهر الممتد»، كما بينا ذلك بالنصوص في الهوامش رقم 30، 31 و34 من هذا الجزء، وخاصةً»: «فعندما نتصور الجوهر، فنحن لا نتصور إلا شيئاً موجوداً، وليس في حاجة إلا لذاته كي يوجد...» انظر **المبادىء**، الفقرة [15] (أ. ت.، ج 9، ص 31).

وكذلك: «إذ تلك ميزة الجواهر وخاصيتها وهي أن تتنافى في ما بينها» انظر **الإجابات الرابعة** (أ. ت.، ج 9، ص 226). ويعني ذلك أنه «من طبيعة» الروح بوصفها جوهراً أن توجد وجوداً مستقلاً عن الجسم، كما «من طبيعة» الجسم، بوصفه جوهراً هو أيضاً، أن يوجد باستقلال عن الروح.

2) قاعدة لفهم «الوحدة» بين الروح والجسم. وهي المشكلة التي يعالجها ديكارت في التأمل السادس، حيث يعيد العبارات الرئيسية لهذا المقطع كما في الهامش رقم 31 من هذا الجزء: «ورغم...أنني أملك جسماً، أنا متحد به اتحاداً شديداً، رغم ذلك ولأني أملك من جهة فكرة عن نفسي هي واضحة متميزة بأني لست سوى شيء يفكر، وأملك من جهة أخرى فكرة عن الجسم هي متميزة [كذلك]، بأنه ليس سوى شيء ممتد ولا يفكر البتة، فمن اليقيني أن هذا الأنا، أي نفسي التي أنا بها ما أنا، متميزة حقيقة تميزاً تاماً من جسمي، ويمكن أن تكون أو توجد من دونه» انظر التأمل السادس (أ. ت.، ج 9، ص 62).

وهو يعود إلى توضيحها في **المبادىء** بهذه العبارات: «... إذ نستطيع أن نستخلص أن جوهرين يتميزان من بعضهما تميزاً فعلياً من هذه [الحقيقة] وحدها، وهي أننا نستطيع أن نتصور أحدهما بوضوح وتميز دون تصور الآخر... وحتى لو وحد الإله ذاته جسماً ونفساً إلى درجة يصبح معها من المستحيل توحيدهما أكثر [مما فعل]، وجعل من هذين الجوهرين الموحدين هكذا مركباً واحداً، لتصورنا أيضاً أنهما باقيان على تميزهما الفعلي، رغم تلك الوحدة. إذ مهما كان الربط الذي سيجعله الإله بينهما، فإنه لن يستطيع أن يتخلى عن القدرة =

[3] وبعد ذلك، اهتممت بصفة عامة بما تستلزمه القضية حتّى تكون صحيحة يقينيّة[39]، إذ ما دمت قد وجدت واحدة علمت أنها كذلك،

التي كانت له على فصلهما، أو على حفظهما الواحد دون الآخر، وأن الأشياء التي يمكن للإله فصلها [عن بعضها] وحفظها متفرقة لهي متميزة تميزاً فعلياً...» انظر **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، الفقرة [60] (أ. ت.، ج 9، ص 51).

(39) نجد هنا نظاماً واضحاً اتبعه ديكارت، منذ بداية هذا الجزء في طرح المسائل الفلسفية وهو الآتي: الشك (بمراحله) - الكائن المفكر وتميزه من الجسم - المعرفة والتمييز بين الحقيقة والخطأ - الإله ووجوده... ونلاحظ أن هذا النظام سيتغير في **التأملات** ليصبح كما يلي: الشك بأنواعه (الذي ستضاف إليه حجة الشيطان الماكر) - الكائن المفكر وتميزه من الجسم وسهولته على المعرفة. الإله ووجوده. قضية المعرفة والتمييز بين الحقيقة والخطأ... وهذا التسلسل هو الذي سيحتفظ به ديكارت في **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، حيث نجد إنه بعد طرق مسألة النفس وتميزها من الجسم، في الفقرة [8] وسهولتها على المعرفة من فقرة [9] إلى [12]، يمر مباشرة من الفقرة [13]- [14] وما بعدها، إلى مسألة وجود الإله التي يمتد الحديث فيها إلى الفقرة [31]، حيث ينطلق الحديث عن الخطأ ونتطرق إلى صياغة نظرية المعرفة (أ. ت.، ج 9، ص 25-31).

ويبدو حسب رأيي، أن هذا التغيير في النظام وفي موقع مشكلة الحقيقة داخله عائد إلى طرح المشكلة الإبستيمولوجية ذاتها، أي إلى المفهوم الذي تكتسبه قضية المعرفة في كل من هاتين الحالين. ويعني ذلك:

1) إن ديكارت يطرح هنا، أي في **الحديث**، مسألة المعرفة من جانبها المنطقي، أي من حيث إن الحقيقة والخطأ يهمان «القضية» التي هي وحدة الخطاب. وبالنتيجة، فإن الحل لا بد من أن يكون هو أيضاً منطقياً، أو من داخل الخطاب، أي أنه يتمثل في نموذج خطابي أو قضية مثلى يمكن القيس عليها واتباعها لفحص كل القضايا التي يمكن أن نبحث فيها. لذلك، فنحن لسنا في حاجة إلى حل ميتافيزيقي، ولا حتى للخروج من المنطق، بل إن قضية «الكوجيتو»: أنا أفكر، إذاً فأنا [كائن] توفر هذا النموذج الواضح الجلي الذي نستطيع أن نتخذه مقياساً للحقيقة، بعد أن أثبتناه ووضعناه في صيغته النهائية.

2) على خلاف ذلك، فإن مشكلة الحقيقة ستطرح ابتداء من **التأملات في** إطار مخالف، أي إنها ستصبح مسألة ميتافيزيقية لأنها سوف لن تطرح بالنسبة إلى القضية أو إلى الخطاب، بل هي ستهم أفكارنا وعلاقة تلك الأفكار بالأشياء الموجودة أو غير الموجودة خارجنا. ولذلك، فإننا سنصبح هنا في حاجة إلى ملء هذا الفراغ أو تلك الهوة التي تفصل بين ذاتنا بوصفها موقعاً لأفكرنا من جهة، والعالم أو الموضوعية التي هي ميدان وجود الأشياء التي لنا عنها أفكار من جهة أخرى. والعنصر الكفيل، في المنظومة الديكارتية، بلعب هذا الدور، أي بضمان الربط بين ذاتي والعالم، أو بين أفكاري والأشياء، هو الإله. لذلك، فإن البحث في =

فكرت أنه علي أن أعلم أيضاً فيمَ يتمثّل ذلك اليقين. ولما لاحظت أن ليس في هذه [القضية]: أنا أفكر، إذاً فأنا [كائن]، ما يؤكد لي أني أقول الحقيقة سوى أني أرى بكثير من الوضوح أن لا بد [للمرء] كي يفكر من أن يكون(39 مكرر)؛ حكمت بأنه بإمكاني أن أتخذ قاعدة

= وجود الإله وصدقه (Sa véracité) يتوسط، في التأمل الثالث بين الذات أو النفس (الكوجيتو) (التأمل الثاني) ومشكلة الحقيقة والخطأ (التأمل الرابع).

هذا ونسجل اقتراب **المبادىء** من **التأملات** في هذه النقطة في حين رأيناها تقترب أكثر من **الحديث** بخصوص مراحل الشك، انظر الهامش رقم 22 من هذا الجزء.

(39 مكرر) يتوقف غيرو عند هذه الجملة التي يعتقد أنها تمثل «بداهية» أو «أولية» (Axiome)، ويخصص لها مقدمة الباب 3 من المجلد 1 و«الملحق» الأول من المجلد 2. وبعد تعريجه على النقاش الذي تعرضت إليه في الهامش رقم 25 من هذا الجزء، بشأن الوضع المنطقي للكوجيتو، وهل هو استنتاج منطقي يتبع قياساً كما يعتقد غاسندي، أم هو كما يقول ديكارت ليس إلا «مدلولاً بسيطاً» لا نحتاج فيه إلى أي استدلال، بل نكتفي فيه بمعرفة حدسية يوفرها لنا «النور الطبيعي»، يرد غيرو على هاملان (Hamelin) الذي يقول بالموقف الأول أي بأطروحة الإستنتاج والقياس وهو الموقف الذي كما رأينا دافع عنه غاسندي والمعترضون على ديكارت، ويحاول في رده هذا أن ينصف ديكارت وأن يدافع عن أطروحة المعرفة الحدسية المباشرة للكوجيتو ويواصل:

«إن الكوجيتو هو إدراك لحقيقة ضرورية، فريدة، من جنس الحقيقة الرياضية. وذلك واضح بذاته لأنه (الكوجيتو) حدس الذهن المفكر، ولأن هذا الحدس هو ميدان العلاقات الضرورية حسب النموذج الرياضي. ولكن جلاءه يتجاوز حتى جلاء الرياضيات، لأن موضوعه لا يتمثل في فكرة الامتداد...».

«كيف يقع إنجاز هذا الإدراك؟ إن هذه القضية «لا بد [للكائن] كي يفكر من أن يكون» التي هي شرط ذلك الإدراك، ليست كبرى [قياس منطقي]. إذ إن ديكارت عندما يرد على غاسندي يستعمل تلك القضية على وجه التحديد ليبرز أنها تؤسس الكبرى: «كل ما يفكر كائن». وإلى جانب ذلك فهي تمثل في نظره «إحدى هذه المدلولات التي هي على حد من البساطة بحيث لا تمكننا بحد ذاتها، من معرفة أي شيء يوجد»، و«لا ينجم عنها نفي أو إثبات». وبعبارة أخرى، فإنه يوجد بصفة فطرية بين هاتين الطبيعتين البسيطتين «التفكير» و«الكيان» علاقة [محددة] بحيث إذا كان من الممكن تصور الكيان من دون التفكير، فإن التفكير لا يمكن أن يتصور من دون الكيان. وهذه العلاقة الضرورية والأحادية الجانب تعترضنا كل لحظة في ميدان الرياضيات، مثال ذلك: الخط والمستقيم، الخط والمعوج، المثلث ومتساوي القائمتين أو قائم الزاوية أو مختلف الأضلع. إذ إن الخط يمكن أن يوجد دون =

عامّة أن الأشياء التي نتصوّرها بكثير من الوضوح والتميّز كلّها صحيحة[40]، ولكن إنما توجد بعض الصّعوبة في التعرف على التي نتصوّرها بتميّز.

المستقيم وليس العكس. وهذه العلاقة الضرورية تقبل العلاقات المحتملة، مثل دائرة سوداء التي هي غريبة عن الذهن. وقد ذهب بعض الفلاسفة، في ما بعد، إلى القول بأن هذه العلاقة الضرورية والآحادية الجانب هي العلاقة الأساسية بالنسبة للرياضيات: غير أن الذهن عندما يتصور هذه العلاقات، فهو يجهل جهلاً مطلقاً ما إذا كانت قابلة للتطبيق، أو حسب تعبير ديكارت، عندما أسوق هذه المدلولات البسيطة، فإني لا اهتم بمعرفة ما إذا كانت تتناسب أو لا تتناسب مع بعض الموجودات أو بعض الكائنات أو بعض الماهيات خارج فكري. إنه لا مستقيم دون خط، ولكن هل يوجد مستقيم وخط؟ ذلك ما أجهله. إنه لا فكر دون كيان، ولكن هل يوجد فكر وكيان؟ إنني أجهل ذلك قبل [اكتشاف] الكوجيتو. والشيء اليقيني عندي هو أنه إذا وجد المستقيم وجد بالضرورة خط، وإذا وجد فكر فهناك حتماً كيان. غير أن هذا الوجود لا بد له من أن يتأكد لي عندما يتعلق الأمر بالإمتداد، أو أن يعطى إلي عندما يتعلق الأمر بالفكر، ولا شيء هنا يمكن أن يعوض الحدث أو الفعل الذي يعطيني إياه. والشيء الثابت هو أن هذا الوجود لا يمكن أن يستخلص من ذلك المدلول الأولي، ولكن على عكس ذلك أيضاً، فإني لا أستطيع استخلاص هذا المدلول أيضا في ضرورته، من الحدث الفض المتمثل في الوجود المعطى. وبالنتيجة، فإن الكوجيتو يمثل أرضية يقع عليها الاتحاد الذي لا ينفصم بين ضرورة وحدث بحيث تتمم الضرورة الحدث، ولكن دون أن يكون ممكناً أن تستخلص الضرورة من الحدث.

ولذلك، فإنه لا علاقة لهذه القضية «لا بد [للكائن] كي يفكر من أن يكون» بالكبرى «كل ما يفكر كائن»، إذ إنها لا تحتوي على أي موجود، ولا يمكن أن نستخلص منها أي وجود بالتحليل. وهي تمثل مبدأ من مبادىء التفكير مثل مبدأ السببية أو مبدأ التماثل. وهي أيضاً تمكن بصفة ضمنية من بعض العمليات الفكرية. وعلى هذا الأساس فهي تمثل داخل الكوجيتو، شرط الحكم، ومن هنا فهي يمكن أن تتقدم بصفة شرعية عن الكوجيتو: ما دام لا بد للكائن كي يفكر من أن يكون، فإنه يكفي أن أشهد نفسي مفكراً حتى أشهد نفسي بالضرورة كائناً. ولنحذف هذا الشرط الأولي ولنأخذ الكوجيتو، فإننا لن نجده حاملاً لعلاقة ضرورية، بل إنه سيصبح مجرد تعبير عن التقاء آني بين تفكيري وكياني، وسيكون عند ذلك حكماً غير جدير بالذهن من بدايته إلى نهايته، أو مجرد ملاحظة نفسية، أو شيئاً مشابهاً لعلاقة خيالية من نوع دائرة سوداء»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 2, pp. 309-310.9

(40) ونجد تقريباً الاستدلال نفسه في التأمل الثالث: «إنني [الآن] متيقن من أنني =

[4] ولما رأيت بعد ذلك إني [تعرضت إلى] الشك، وإني تبعاً لذلك[41] لست كائناً على غاية الكمال[42]، إذ من الواضح أن

= شيء يفكر، ولكن ألست أعلم أيضاً ما ينبغي أن يتوفر لكي أكون متيقناً من شيء ما؟ إنه لا يوجد في هذه المعرفة الأولى سوى إدراك واضح متميز لما أنا أعلمه... غير أنه يبدو لي بعد ممكناً أن أضع قاعدةً عامة، أن كل الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز بالعين هي كلها حقيقة» (أ. ت.، ج 9، ص 27). ففي كلا الحالين يقف ديكارت بعد أن انتهى به الشك إلى إرساء أول حقيقة لا يستطيع أن يتناولها ذلك الشك، يقف للتثبت في سماتها وخاصياتها حتى يجعل منها نموذجاً ومقياساً لمعرفة الحقائق الموالية والتي يمكن أن يكشف عنها البحث.

ويذكر ج. بالنقاش الطريف الذي دار حول هذه النقطة بين أحد المعترضين على ديكارت وهو هويه (Huet)، وأحد أنصار الديكارتية وهو راجيوس (Régius). ويرى الأول أن ديكارت وقع في خطأ عندما أعتقد أنه يستطيع أن يبحث عن حقيقة أولى ليستخلص منها مقياس الحقيقة بصفة عامة، في حين كان عليه أن يبدأ بوضع المقياس ليستعمله بعد ذلك في الحكم على الحقائق. وهذا رد راجيوس: «إن السيد ديكارت يجيب بأن قاعدة الحقيقة هي في حد ذاتها حقيقة؛ ومن ثم فقد كان مجبراً على قبول الحقيقة التي تتمثل فيها تلك القاعدة، قبل استعمال القاعدة ذاتها. وكي نستعمل المثال الذي أعطاه المؤلف نفسه، نقول بأن الذي يريد أن يبني بناية يتخذ لذلك مسطرة وهي مقدار معروف بذاته يستعمل لقيس كل المقادير المجهولة الأخرى. كذلك فقد عمل هو أيضاً، قبل الشروع في بناء البناية الفلسفية المتمثلة في معرفة الحقيقة، على إيجاد حقيقة معروفة بذاتها، استعملها بعد ذلك قاعدةً لقيس كل الحقائق الأخرى غير المعروفة. وهكذا فعندما يتخذ السيد ديكارت هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذاً فأنا [كائن]، قاعدة لقيس الحقائق الأخرى، فهو لا يستعمل البناية لقيس المسطرة، بل على عكس ذلك، يستعمل المسطرة بحكمة بالغة، لقيس البناية...».

ويضيف: «إن ما جعل المؤلف [أي المعترض على ديكارت] يخطىء في هذه المقالة هو أنه أعتقد أن قاعدة الحقيقة متميزة من الحقيقة ذاتها» (انظر ج. ص 312).

(41) وفي ص. «فتبين لي...»، أي أن ص. جعل من هذه الحيثية جواباً عن عبارة «لما رأيت»، غير أنه يصطدم بصعوبة عندما يجد الجواب الحقيقي: «فلاح لي». والسياق الصحيح لهذه الجملة هو الآتي: «لما رأيت» أني معرض للشك، وأني تبعاً لذلك لست كاملاً، إذ إن الشك نقصان بالنسبة إلى المعرفة، «أردت أن أبحث» من أين جاءتني فكرة الكمال، وهل يوجد حقاً كائن أكثر كمالاً مني، بحيث لا يكون معرضاً للشك... هذا، ويؤكد ج. على العبارات التي تعني تواتر النظام وتتابع الحجج في تحرير ديكارت، وخاصة في الفقرتين السابقتين: «ثم إني لما تفحصت...»، «وبعد ذلك اهتممت...»، وفي هذه الفقرة: «ولما رأيت بعد ذلك...»، «وإنني تبعاً لذلك...».

(42) (Mon être n'était pas tout parfait)، وفي ص.: «إن وجودي ليس تام =

المعرفة أكثر كمالاً من الشك[43]، أردت أن أبحث عمّا جعلني أفكر في شيء أكثر كمالاً مما كنت عليه[44]، فعلمت علماً جلياً أن لا بد

= الكمال...»، ونلاحظ الأسلوب الساخر الذي يتوخاه المؤلف في هذا المقطع. إذ إن الشك لا محالة ليس «غاية الكمال» ولا تمامه، ولكنه ليس كذلك عدماً وسلباً تاماً. وقد رأينا في الهامش رقم 29 من هذا الجزء أنه يكتسي إيجابية هامة، إذ هو يثبت، كينونة الكائن المفكر بوصفها عملاً فردياً. وذلك ما تؤكده الجملة الواردة بالفقرة [2] من هذا الجزء: «وأنه على عكس ذلك، ينتج عن تفكيري [الذي] به أشك في حقيقة الأشياء الأخرى، ينتج بكل جلاء وكل يقين أنني كنت...».

ونلاحظ المفهوم الجدلي للشك عند ديكارت، حيث إن الشك عمل سلبي في ظاهره، إذ هو نفي للمعرفة، لكنه يكتسي ويملك إيجابية عميقة وراء السلبية الظاهرة، وتتمثل إيجابيته تلك في أنه دليل على وجود الكائن الشاك. غير أن تلك الإيجابية ليست مطلقة بل هي محدودة، وتؤول بدورها إلى سلبية جديدة، وهي عدم كمال الكائن الشاك رغم وجوده: بحيث إذا أردنا أن نلخص قلنا إن الشك ليس «تمام الكمال» رغم أنه يمكن أن يكون «شيئاً من الكمال». انظر في الجملة الموالية: «فهي مما ينجم عن طبيعتي من حيث تتمتع إلى حد ما بشيء من الكمال...»، انظر كذلك الهامش رقم 29 من هذا الجزء.

(43) لقد عقب ديكارت بنفسه على هذه الجملة في المحاورة مع بورمان، بهذه العبارات: «اعتراض: ولكنه [أي المؤلف] قال في حديث الطريقة إنه فهم بكل جلاء أن الشك ليس حجة مساوية للمعرفة في كمالها. إنه إذاً قد اعترف بذلك دون أي علاقة بالكائن الكامل، وهو لم يعرف الإله قبل أن [يعرف] نفسه.

جواب: يوجد في هذا الموضع من حديث الطريقة ملخص للتأملات ينبغي أن يوضح في **التأملات** نفسها. وقد اعترف [أي المؤلف] بنقائصه انطلاقاً من كمال الإله. ورغم أنه لم يفعل ذلك صراحة فقد فعله ضمنياً. إذ نستطيع أن نعرف صراحة نقصنا قبل [أن نعرف] كمال الإله، وأن نستنتج [من ذلك] صفتنا من حيث نحن [كائنات منتهية] قبل أن نستنتج صفته من حيث هو [كائن] غير منته. غير أن معرفة الإله وكمالاته تسبق دائماً بصفة ضمنية معرفتنا لأنفسنا ولنقائصنا. إذ إن الكمال اللامتناهي للإله سابق في الواقع لنقصنا، لأن نقصنا سلب ونفي لكمال الإله. غير أن كل سلب ككل نفي يفترض الشيء الذي هو سلبه أو نفيه.

اعتراض: ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يفترض العدم الكيان.

جواب: انظروا في الميتافيزيقا، إن العدم يفهم انطلاقاً من الكيان...»، انظر محاورة مع بورمان (أ. ت.، ج 5، ص 153).

(44) يقول ديكارت في **الإجابات الخامسة**: «وليس صحيحاً كذلك أن «لا تكون الفكرة التي تمثل لنا كل الكمالات التي نسندها إلى الإله متمتعة بواقع موضوعي يفوق الذي تتمتع به الأشياء المنتهية. وذلك لأنك تعترف بنفسك [ويتوجه إلى غاسندي] أن كل الكمالات =

أن يكون ذلك عائداً إلى طبيعة تفوقني فعلاً كمالاً[45]. أما بخصوص

= [التي تتصورها] يقع تضخيمها من طرف فكرنا، وذلك حتى يمكن إسنادها للإله. هل تتصور إذاً أن الأشياء التي يقع تضخيمها بهذه الصفة لا تفوق حجماً [تلك] التي لم يقع تضخيمها. ومن أين تتأتى لنا هذه الملكة [التي بمقتضاها] نضخم كل الكمالات المخلوقة، أعني [هذه الملكة التي بها] نتصور الأشياء أكبر وأكثر كمالاً مما هي عليه، إن لم [تكن متأتية] من هذه [الحقيقة] وحدها، إننا نملك في أنفسنا فكرة عن شيء أكبر [من كل ما نتصوره]، ألا وهو الإله ذاته؟» انظر **الإجابات الخامسة، في الأشياء التي وقع الاعتراض بها على التأمل الثالث** (أ. ت.، ج 7، ص 365).

هذا ونرى أهمية هذا النقاش الذي يدور بين المثالية والمادية حول فكرة الإله ومصدرها في أذهاننا، وهو نقاش سيحتل مكانة هامة في التفكير الفلسفي بعد الديكارتية، انطلاقاً من هيغل (Hegel)، وخاصة مع فويرباخ (Feuerbach).

(45) يمكن الرجوع هنا إلى ما يقوله ديكارت على لسان إحدى الشخصيات وهو (Eudoxe) في محاورة البحث عن الحقيقة: «نظراً إلى أنكم لا تستطيعون إذاً أن تعترضوا على أنكم تشكون وإنه على عكس ذلك من اليقين أنكم تشكون، وإن [شكّكم] على درجة من اليقين بحيث لا تستطيعون الشك فيه: فيكون أيضاً من الحقيقة أنكم [موجودون] أنتم الذين تشكون، وذلك [أمر] على درجة من الحقيقة بحيث لا تستطيعون الشك فيه أكثر» انظر **البحث عن الحقيقة** (أ. ت.، ج 10، ص 515).

ويذهب ج. إلى أنه ينبغي الجمع بين الجملة الأخيرة من هذا النص، وهو يوردها باللاتيينية، والجملة الأخيرة الواردة في النص الآتي من القاعدة 12:

«وهناك أيضاً، في كثير من الأحيان أشياء متحدة في ما بينها اتحاداً ضرورياً [رغم] أن أغلب الناس يعتبرونها من باب المصادفة، لأنهم لا يرون العلاقة بينها، مثل هذه القضية: أنا [كائن]، إذاً فالإله موجود...» انظر **القواعد**، القاعدة 12 (أ. ت.، ج 10، ص 421).

ويعتقد ج. أن نص **الحديث** لم يزد عن الجمع بين نهاية النص الأول: «أنا أشك، إذاً فأنا [كائن]»، ونهاية النص الثاني: «أنا [كائن]، إذاً فالإله موجود». على أن هذه القراءة تتعرض إلى مشكلة زمنية، إذ إنه إذاً كان يكاد يكون ثابتاً أن ديكارت ألف **القواعد** قبل **الحديث**، فإنه ليس بتاتاً من الثابت أن يكون **البحث عن الحقيقة** سابقاً أيضاً **للحديث**، خاصة وأن بايِيّ وهو المؤرخ لحياة ديكارت، يعتقد أن المؤلف «تذوق فن المحاورة خاصة في السنوات الأخيرة» من حياته (انظر ب.، ص 877). إلا أنه يمكن أن نقول إزاء هذه النقطة ما رأينا ديكارت يقوله بنفسه حول مختلف نصوصه من أن اللاحق منها يحلل السابق، وأن السابق يلخص اللاحق، انظر الهامش رقم 43 من هذا الجزء: «يوجد في هذا الموضع...»، وأنها كلها تمثل ما يمكن تسميته بالهيكل المتكامل.

ويكاد غيرو يصل إلى النتيجة نفسها مع هذه المزية الهامة وهي أنه يوضح بعناية البعد=

. . . .

القائم بين ما يرافق وجود الأنا من يقين واليقين المرتبط بفكرة الكمال، مع محاولة ربط الأول بالثاني: «وبمجرد ما يمر الذهن من الكوجيتو إلى البحث عن المحتويات [والمضامين التي فيه]، فإن المبدأ الأساسي الذي يوفره المحتوى يعوض المبدأ الأساسي الذي يوفره الوعي الذي هو أساس الواقع الصوري للفكر. إن الحجة القصوى التي هي مبدأ نظام الحجج، لم يعد يوفرها الشرط الذاتي الأخير لمعرفتنا الممكنة، بل محتوى بعض المعارف القصوى التي تكشف مباشرة عن سبب ذلك المحتوى. وتبعاً لذلك، فإن منبع الوضوح والتميز الذي هو بالنتيجة الشرط الأساسي للوضوح، ينتقل من الكوجيتو إلى طبيعة المضامين، وهكذا فبمجرد ما تبتدىء حجة وجود الإله يحدث انقلاب لصالح فكرة الكمال...

«ويظهر هذا التحول الجذري بوضوح تام في **الحديث** بمناسبة المرور من وضع الكوجيتو إلى وجود الإله، حيث نرى ديكارت يعوض حكماً حول الوجود بحكم تقويمي، أي إنه يعوض مبدأ «لا بد [للكائن] كي يفكر في أن يكون»، وهو شرط الضرورة في حكم الوجود في الكوجيتو، بفكرة الكمال شرطاً لحكم تقويمي ومبدأً جديداً... [ويورد غيرو هذه الفقرة من الحديث ويواصل: إن فكرة الكمال من حيث هي مبدأ لتقويم كمية الكمال، تعوض الكوجيتو في وظيفته بوصفه نقطة ارتكاز. ومن هنا فإنه يبدو الاضطراب قائماً بين مبدأين لنظام الحجج... فهل يمكن التوفيق بين هذين المبدأين؟ إن ما يؤسسه الكوجيتو إمكانيةً، يؤسسه في آن واحد يقيناً. هل إن فكرة الكمال وهي التي تمكن من بعض الأحكام تمكن في آن واحد من تأسيس الطابع اليقيني لتلك الأحكام؟ وهل توجد علاقة ممكنة بين اليقين الذي يمكن أن تؤسسه ويقين الكوجيتو؟

«يبدو من غير الممكن اكتشاف مثل تلك العلاقة إذا لم نعد إلى التسلسل الحقيقي للحجج، وإذا لم نفهم أن الكوجيتو عوض أن يكون طبيعة بسيطة على الإطلاق، لا يمكن تفكيره بصفة واضحة متميزة إلا عن طريق الكمال بوصفه حجةً وحيدة مطلقة، وإلا فنحن سنفشل إذا أبينا إلا أن نكتشف في الكوجيتو ما هو عاجز بطبيعته عن توفيره...

«ذلك هو على وجه التحديد الحل الديكارتي. إنني لا أستطيع، فعلاً، أن أفكر نفسي دون فكرة الكمال. إذ إني لا أعي نفسي في البداية إلا كائناً غير كامل، إلا أن هذا الوعي غير ممكن دون معرفة مسبقة بفكرة الكمال...»، انظر محاورة مع بورمان، في النص الوارد بالهامش 43 من هذا الجزء.

«إن الحدس الآني الذي سمح بمعرفة أني [كائن]، يجعلني أعلم تواً وبضرورة مساوية ما أنا، أي أني لست كائناً مفكراً على وجه العموم فحسب، بل إني كذلك كائن مفكر ومنته عموماً. ولست فكراً يعي وجوده، بل إني كذلك فكر يعي كيانه كياناً غير كامل... وهكذا فإن وعيي بنفسي ووعيي بالكائن الكامل يتحدان اتحاداً عميقاً في حدس أول وموحد...»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 224-227.

الأفكار[46] التي كانت لي عن كثير من الأشياء الخارجية الأخرى،

(46) يبدأ هنا وخلال هذه الفقرة التمييز الهام الذي يقوم به ديكارت بين (Idées) و(Pensées). وهذا التمييز الذي لم يتوقف عنده ص. يطرح دون شك إشكالاً عويصاً على المترجم. وكما هو متوقع فإن معظم المعاجم الفرنسية العربية، أو على الأقل ما يتوفر منها للباحث لا تقف على البون بين هذين اللفظين. لذلك، فقد التجأت إلى هذا التمييز الذي أدخلته المعاجم العربية الحديثة (رغم أننا نجد في **لسان العرب** أن الفكر لا يجمع حسب سيبويه)، وهو قائم على الأقل في **الرائد** وفي **القاموس الجديد**، ويتمثل في التفريق بين صيغتي الجمع بخصوص لفظ فكر ولفظ فكرة. والفكر حسب هذين الموردين هو «إعمال العقل في أمر ما لحله» أو «في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول» وكذلك «ما يخطر بالقلب من المعاني»، وجمعه أفكار. لذلك، قابلت هذا اللفظ بلفظ (Pensées)، وهو يعني في أصله اللاتيني «عملية قيس» أو «وزن» أو «تقسيم»، في حين احتفظت بكلمة فكرة وتعني حسب الموردين المذكورين «الخاطرة الذهنية»، وتجمع على فِكَر لمقابلة لفظة (Idées)، وهي تعني في أصلها اليوناني (Eidos) الصورة أو الشكل أو النموذج. انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

أما بخصوص الفارق الفني والفلسفي بين هذين المفهومين، فيمكن الرجوع إلى التمييز الواضح الموجود في التأمل الثالث: «ومن بين أفكاري (Mes pensées) فإن البعض بمثابة صور للأشياء، وهي وحدها التي يجدر أن نطلق عليها اسم فكرة (Idée): كما عندما أتصور إنساناً أو حيواناً خرافياً أو السماء أو ملاكاً أو الإله ذاته. أما البعض الآخر، فإنه إلى جانب ذلك، يملك أشكالاً أخرى: كما عندما أريد أو أخاف، أو أثبت أو أنفي، فإني أتصور عند ذلك لا محالة شيئاً ما على أنه موضوع لحركة فكري، ولكنني أضيف أيضاً شيئاً آخر بهذا العمل إلى الفكرة (Idée) التي لي عن ذلك الشيء، ومن هذا النوع من الأفكار(Pensées)، فإن البعض يسمي رغبات أو تأثرات، ويسمي البعض الآخر أحكاماً» انظر **التأملات**، التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 29).

ويعتقد غيرو أن هذه الفقرة ترسم مخطط بحث هام يتوجه نحو إرساء حقيقة جديدة بعد الحقيقة الأولى التي يمثلها الكوجيتو. ويمكن تحديد أهم مراحل هذا البحث كالآتي: إحصاء لأهم عناصر التفكير حسب تقسيم أولي لها. بحيث يقع التمييز داخلها بين المجموعة التي «تمثل» شيئاً والتي تجدر تسميتها وحدها فكراً (Idées)، مثل فكرة «الإنسان والحيوان الخرافي...»، والمجموعة التي لا «تمثل» شيئاً، بل هي مجرد حركة للتفكير تضاف إلى هذه الفكرة، مثل الإرادة والخوف والإثبات والنفي... وبالنتيجة، فإن هذه المجموعة الأخيرة لا تهم البحث حول الحقيقة والخطأ. وهذا البحث لا يهم إلا المجموعة الأولى، وهو يتعلق بما يسميه ديكارت «الواقع الموضوعي» للفكرة (Idée)، أو ما يمكن تسميته بالمحتوى التمثيلي لها. ويعني ذلك أنها ليست مجرد تغيير لوعي الإنسان، بل إن لها صلة بشيء خارج الذات، يمكن أن يكون ماهية أو موجوداً ما، بحيث يجبرني ذلك على الخروج من ذاتي. وليس يبقى =

كما عن السّماء والأرض والضوء والحرارة وألف شيء آخر(47)، فلم

= بعد هذا التمييز إلا أن نواصل البحث، بصفة منهجية وحسب نظام، متعرضين إلى تصنيف «مختلف الفكر (Idées)»، لنمتحن أو لنتفحص «محتوياتها التمثيلية» أو «واقعها الموضوعي»، علنا نجد فيها ما يجبرنا «واقعه الموضوعي» على التسليم بوجود، خارجه وخارجنا، «واقع صوري» أو شيء ما، هو الذي فرض علينا أو على وعينا ذلك «الواقع الموضوعي»، انظر: Guéroult, Ibid., vol. 1, pp. 160.

غير أن الفِكَر (Idées)، وهي بمثابة الصور أو الألواح الممثلة أو العاكسة «لواقع صوري» خارج ذاتي، لا يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، بل هي مثل الصور أو الأشباح، إما أن توجد أو لا توجد، أي أنها توجد إذا وجدت الأشياء التي هي صورها، وتنعدم إذا انعدمت تلك الأشياء. ومن هنا فهي تلتحق بالمجموعة الأولى، أي مجموعة الأفعال الفكرية كالإرادة والخوف. . إلخ، وكل هذه المجموعة المتكونة من الأفعال الفكرية ومن الفِكَر (Idées) ذات المحتوى التمثيلي، تتميز عند ذلك، عن مجموعة الأحكام، من حيث إن الأولى توجد أولا توجد، دون أن أستطيع القول بشأنها إنها صحيحة أو خاطئة، في حين أن الثانية لا توجد إلا من حيث هي عرضة لأن تكون صحيحة أو خاطئة. ولذلك، فإن ديكارت لم يتخذ هذا الطريق للبحث عن الإله، لأنه لم يحل بعد مشكلة التمييز بين الصحة والخطأ، ولن يتبع كذلك طريق المجموعة الأولى التي تهم الأفعال والتأثرات الفكرية، بل سينتهج طريق الفكر (Idées)، التي سيهتم بمشكلة واقعها الموضوعي، وذلك هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يضمن خروج الكوجيتو من وحدته.

بحيث يمكن أن نلخص مرحلياً هذه التمييزات في الجدول الآتي:

الأفكار (Pensées)	الإرادة الخوف الإثبات	تغيرات الوعي	لا صحيحة ولا خاطئة
	الفِكَر (Idées)	انعكاسات، صور ألواح	
	الأحكام (Jugements)	ربط بين الصور والأشياء	صحيحة أو خاطئة

(47) انظر **التأملات**، التأمل الأول: «...سأعتبر أن السماء، والهواء، والأرض والألوان، والأشكال، والأصوات، وكل الأشياء الخارجية التي نراها، ليست إلا أوهاماً ومخادعة...» (أ. ت.، ج 9، ص 17). وكذلك التأمل الثالث: «...فماذا كانت إذاً تلك الأشياء؟ لقد كانت [تتمثل في] الأرض والسماء، والكواكب، وكل الأشياء الأخرى التي أدركتها عن طريق الحواس...» (أ. ت.، ج 9، ص 27).

أجد كبير عناء في معرفة مأتاها[48]، لأنني لم ألاحظ فيها ما يجعلها تبدو متفوقة عني[49]، أمكنني الاعتقاد بأنها إن كانت حقيقة فهي ممّا ينجم عن طبيعتي[50] من حيث هي متمتعة بشيء من

(48) انظر التأمل الثالث: «فإذا اعتبرنا هذه الفِكَر (Idées) من حيث هي لا تمثل سوى بعض الأساليب في التفكير (Pensée)، فإني لا أجد بينها أي اختلاف أو عدم تكافؤ، وهي تبدو كلها نابعة مني بالكيفية نفسها. . .» (أ. ت.، ج 9، ص 31)؛ وكذلك: «إذ إني كما لاحظت ذلك في ما تقدم، رغم أن الأشياء التي أحسها وأتخيلها قد لا تكون البتة شيئاً خارج ذاتي، وفي حد ذاتها، إلا أنني رغم ذلك على يقين من أن تلك الأساليب في التفكير، وهي التي أسميها أحاسيس وتخيلات، من حيث لا تمثل إلا أساليب في التفكير، توجد مستقرة داخل ذاتي. . .» (أ. ت.، ج 9، ص 27).

(49) انظر في التأمل الثاني نموذجاً لهذا الاستدلال: «فليكن الأمر كذلك، إلا أنه من اليقين على أقل تقدير، أنه يبدو لي أني أرى وأسمع وأتدفأ، وهو حقاً ما يعرف في بالإحساس، وهو أيضاً، على وجه التحديد، ما ليس شيئاً سوى التفكير ..(Penser). » ويعني ذلك أنني أنا الذي أتسع في ذاتي كل حركات التفكير، وبالنتيجة، فإنه لا يمكن أن تكون أفكاري زائدة عني أو متفوقة بقدر ما لا يمكن أن تفعل أفعالي من دوني (أ. ت.، ج 9، ص 23).

(50) (Dépendances de ma nature)، وفي ص. «من لواحق طبيعتي». والمقصود هو أن الأفكار تابعة للنفس ولاحقه عليها ومرتبطة بها ارتباطاً عضوياً، بحيث إنها لا توجد إلا إذا كانت في علاقة معها. هذا وتبدو هذه الفكرة متناقضة مع ما سيقوله ديكارت في **التأملات** ولا سيما بخصوص «فكرة الإله»، إذ إن أهم حجة سيعطيها على وجود الإله ستتمثل في القول بأن هذه الفكرة التي لي عنه ليست آتية مني ولم أفتعلها، بل هي مفروضة عني فرضاً من طرف سبب خارج عني: «ومن هنا فإنه لم تبق إلا فكرة الإله التي يتوجب علي النظر في ما إذا كانت تحمل شيئاً ليس آتياً مني. وأعني باسم الإله جوهراً لا متناهياً، أزلياً، دائماً، مستقلاً، عليماً، قديراً، وهو الذي خلقني وأنتجني أنا وكل الأشياء الأخرى (إذا كانت حقيقة توجد أشياء). غير أن هذه المزايا هي على درجة من التفوق والعظمة، بحيث بقدر ما أمعن في اعتبارها بقدر ما اقلع عن الاعتقاد بأن الفكرة التي لي عنها يمكن أن تكون نابعة مني أنا وحدي. وبالنتيجة، يجب عليَ حتماً أن أستخلص من كل ما قلته في ما سبق أن الإله موجود. إذ إنني حتى لو [افترضت] أن فكرة الجوهر متأتية عندي من أنني جوهر، فإني لن أتمكن رغم ذلك من فكرة جوهر لامتناه، أنا الذي لست إلا كائناً متناهياً، لو لم توضع في من طرف بعض الجواهر التي هي حقاً لا متناهية»، انظر التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 35-36). =

الكمال[51]؛ وإن لم تكن كذلك فهي آتية من العدم[52]، أعني أنها

= غير أن ذلك يمكن أن يتضح أكثر إذاً أخذنا بعين الاعتبار ما قاله ديكارت سابقاً، في التأمل الثالث: «غير أن هناك أيضاً طريقاً آخر للبحث عما إذا كان لا يوجد من بين الأشياء التي لدي عنها فِكَر (Idées) من حيث هي لا تمثل سوى بعض الأساليب في التفكير (Pensée)، فإني لا أجد بينها أي اختلاف أو عدم تكافؤ، وهي تبدو كلها نابعة مني بالكيفية نفسها، غير أني إذا اعتبرتها صوراً يمثل بعضها شيئاً ويمثل البعض الآخر شيئاً آخر، فمن الواضح أنها تكون [عندها] مختلفة عن بعضها البعض، إذ إن ما منها يمثل لي جواهر هي من دون شك متفوقة [عن الأخرى]، وتحمل داخلها [إن صح التعبير] مزيداً من الواقع الموضوعي، أي إنها تتضمن عن طريق التمثيل درجة من الكيان أو من الكمال أرقى من التي لا تمثل إلا أحوالاً (Modes) أو أعراضاً (Accidents)، وأكثر من ذلك، فإن التي أتصور بها إلهاً جليلاً، أزلياً، لا متناهياً، دائماً، عليماً، قديراً، خالقاً خلقاً شاملاً لكل الأشياء التي توجد خارجه، أقول إن هذه [الفكرة] تتضمن لا محالة في ذاتها واقعاً موضوعياً يفوق التي تمثل لي جواهر منتهية» (أ. ت.، ج 9، ص 31-32).

وبالنتيجة، فإن كل الفِكَر تتعرض إلى هذه الخاصية المزدوجة، وهي أنها تتشابه من جهة وتختلف من جهة أخرى. فهي تتشابه من حيث إنها تتكون كلها من تغيرات وحركات تقع على مستوى الفكر البشري، ومن هنا فإن فكري هو الحامل لها كلها على اختلاف أصنافها. لكنها من جهة أخرى تختلف في مستوى وضوحها وتميُزها، وذلك بحسب ما تمثله لي من مواضيع. ويزداد وضوحها وتميزها وينقصان حسب أهمية الموضوع الذي تمثله وواقعيته وكماله. ومن هنا فإن الفِكَر تملك «واقعاً صورياً»، وهو ما يجعلها كلها أشكالاً وصوراً أو كما يقول ديكارت أحوالا للفكر، وهو ما تشترك فيه كلها؛ كما تملك من جهة أخرى «واقعاً موضوعياً» هو الذي ترتبط فيه بالمواضيع التي تمثلها، وهو ما تختلف فيه عن بعضها بعض. وحول هذه النقطة يلاحظ غيرو أنه «عندما نفصل عن الفكرة الحقيقية كل ما هو غريب عنها يجد الأنا نفسه أمام اللوحة الداخلية لِفكَرِه التي تستوي في ما بينها من حيث هي مجرد تغيرات تقع على مستوى الوعي، والتي على عكس ذلك، تختلف عن بعضها من جهة محتواها التمثيلي، أي من جهة واقعها الموضوعي الذي تقدمه ضمنيا للفكر...»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 179.

(51) انظر الهامش رقم 42 من هذا الجزء: «لست كائناً على غاية الكمال».

(52) «إن كانت حقيقة... وإن لم تكن...»، لقد أكد ديكارت في مواضع أخرى على هذا التناسب بين الحقيقة والكيان، وكذلك على العكس، أي عدم الحقيقة وعدم الكيان (أو الخطأ والعدم). ونجد كذلك بوضوح في **التأملات**، التأمّل الخامس: «لست بحاجة هنا إلى أن أعترض على نفسي بالقول إن فكرة المثلث هذه قد تكون حلت بفكري عن طريق حواسي، لأنني رأيت أحياناً أجساماً مثلثة الأشكال؛ وذلك لأنني أستطيع أن أكون في ذهني =

كامنة في من حيث إني حامل للنقص[53]. ولكن الأمر لم يكن كذلك بخصوص فكرة[54] . . . .

= عدداً لا ينتهي لأشكال أخرى لا يمكن للمرء أن يتصور لحظة واحدة إمكانية حدوثها أمام الحواس. ورغم ذلك فإني لا أحجم عن البرهنة عن خاصيات مختلفة تهم طبيعتها، كما عن تلك التي تهم طبيعة المثلث: وهي كلها حقائق ما دمت أتصورها بوضوح. ومن هنا فهي شيء ما وليست تمام العدم، إذ إنه من الجلي جداً أن كلَ ما هو حق هو كذلك شيء ما...» (أ. ت.، ج 9، ص 51)؛ وانظر كذلك إلى كلارسيليه، 23 نيسان/ أبريل 1649: «إن الحقيقة تتمثل في الكيان والخطأ في اللاكيان» (أ. ت.، ج 5، ص 356).

هذا ويذهب ج. إلى أن هذا القول مشتق من النظرية المدرسية حول صفات الكائن العلوي التي هي كلها متساوية كالوحدة، والعلم، والخير... وكذلك الكيان. ومن هنا فإن انعدام هذه الصفات، وخصوصاً صفة الحقيقة، تعني انعدام الكيان. وينبغي أن نشير إلى العبارة الرشيقة في تعليق م. لما تحمله من إشارات إلى قراءة معاصرة: «هناك إذاً تواز بين الحق والكيان والخطأ والعدم. إن الحق بمثابة حضور الكيان أمام الفكر»، (انظر م.، ص 103). هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية الملخصة في أن الحقيقة كيان والخطأ عدم، تؤسس كل النظرية الديكارتية حول الخطأ، الموجودة بصفة رئيسية في التأمل الرابع.

(53) يمكن الرجوع إلى المقطع المناسب في التأمل الرابع: «ولكني إذا اعتبرت نفسي متصلاً بكيفية ما بالعدم أو اللاكيان، أعني إذا [اعتبرت] أني لست الكائن العلوي، فإني أجد نفسي معرضاً إلى عدد لا ينتهي من النقائص بحيث ليس علي أن أعجب إن أنا اخطأت» (أ. ت.، ج 9، ص 43).

(54) انظر الهامش رقم 46 من هذا الجزء، وذلك بخصوص التمييز بين الفكر (Pensée) والفكرة (Idée). ويمكن أن نضيف إلى ما قلناه آنفاً أمرين هامين يؤكد عليهما ج. بكل إلحاح. ويتمثل الأول في أن ديكارت يؤكد في تعريفه للفكرة أنها صورة، وذلك واضح مثلاً في **الإجابات الثانية**، التعريف 2: «إني أعني باسم الفكرة (Idée) هذه الصورة [التي تتخذها] كل من أفكارنا (Pensées)، والتي عندما ندركها إدراكاً مباشراً نتملك معرفة تلك الأفكار ذاتها...» (أ. ت.، 9، ص 141). انظر أيضاً تعريف التفكير بالهامش رقم 23 من هذا الجزء.

ويضيف ج. أن عبارة صورة آتية من الفكر الوسيط الذي يجعل من الفكرة صورة حسية للشيء الذي لنا عنه فكرة، هذه الصورة التي يستخلصها منه الفكر ويجعل منها مبدأ تفكيره. إلا أن ديكارت رغم تخلصه من المفهوم الحسي للصورة، فإنه لا يتخلص من مفهومها التمثيلي. إن الفكرة تبقى لديه صورة ممثلة أو مماثلة أو مشابهة للشيء الذي لنا عنه فكرة. وذلك ما يوضحه ديكارت في **الإجابات الرابعة**: «إذ ما دامت الفكر (Idées) ذاتها ليست إلا صوراً (Formes)، وليست مكونة من مادة، فإنها كلما وقع اعتبارها من حيث =

كائن هو أكثر مني كمالاً[55]، إذ كان أمراً ظاهر الاستحالة أن أكون قد جنيتها من العدم[56]؛ ولأنه ليس ينقص خوراً أن ينتج الأكثر

= هي تمثل شيئاً ما، فإن ذلك لا يعني معناها المادي، بل يعني معناها الصوري» (أ. ت.، ج 9، ص 180).

إلا أنه يمكن أن نضيف أن ج. لا يعتبر في المفهوم الوسيط للفكرة على أنها صورةً مستمدةً من الواقع الحسي إلا التراث الأرسطي، وأننا إذا تفطنا إلى أن لفظ صورة هو أيضاً لفظ أفلاطوني، أمكننا أن ندقق، وربما أن نصحح ملاحظة ج.

إلا أنه يبدو لنا أن ج. يصيب أكثر في النقطة الثانية التي يؤكد عليها بصورة خاصة، ومفادها أن استعمال لفظ فكرة للتعبير عن محتوى التفكير البشري يمثل تجديداً واضحاً من طرف ديكارت، وهو استعمال حديث لهذه اللفظة. ذلك أن المدرسية كانت تخصص هذه اللفظة للتعبير عن الصور والنماذج أو القوالب السرمدية التي يفكر الإله الأشياء تبعاً لمنوالها أو لنسقها. إن الإله عندما يفكر ذاته، يفكر في آن واحد الأشياء على غرارها وتبعاً لها، أي على أنها مشابهة لها ومماثلة لا كأشياء حسية بل كأشياء معقولة أو معقولات. وهذا المعنى هو الذي احتفظ به ديكارت للفظ الفكرة: «...ولكني كثيراً ما نبهت... إلى أنني أعني باسم الفكرة (Idée) كل ما يتصوره العقل مباشرة. بحيث عندما أريد أو أخاف، فإني أضع هذه الإرادة وذلك الخوف من بين الفِكَر (Idées). وقد استعملت هذا الاسم لأنه كان شائعاً بعد بين الفلاسفة للتعبير عن أشكال التصور في الذهن الإلهي...» انظر **الإجابات الثالثة**، الجواب عن الاعتراض الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 141).

ونريد من هنا أن نؤكد بدورنا فكرة أساسية في الفلسفة الكلاسيكية وهي مسألة التشابه في التفكير أو المعرفة بين ذهن الإله وذهن الإنسان، وهي فكرة ستتبلور خاصة بعد ديكارت مع ليبنتز (Leibniz) وسبينوزا، انظر: Martial Guéroult, *Spinoza*, analyse et raisons; 12 (Paris: Aubier-Montaigne, 1968), vol. 1, pp. 10-11 sqq.

(55) وفي ص. «بفكرة موجود أكمل من وجودي» وهو الخلط نفسه الذي لاحظناه في الهامش رقم 23 من هذا الجزء.

(56) تمثل هذه الصيغة تطبيقاً لمبدأ أولي قدمه ديكارت بعد ذلك بصفة بداهيةً أو أوليةً (Axiome)، وخاصة في نهاية **الإجابات الثانية**: «ليس يمكن لأي شيء موجود بالفعل، ولا لأي كمال من كمالاته أن يتخذ من العدم أو من شيء غير موجود سبباً لوجوده» (أ. ت.، ج 9، ص 165).

انظر أيضاً التأمل الثالث: «ومن هنا ينتج أن العدم لا يمكن أن ينتج أي شيء وكذلك أن ما هو أكثر كمالاً، أعني ما يحتوي في ذاته على مزيد من الواقع لا يمكن أن يكون نتيجة أو تابعاً لما هو أقل كمالاً...» (أ. ت.، ج 9، ص 32). وكذلك **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [18]: «وذلك لا لأنه من الواضح بالنور الطبيعي أن العدم لا يمكن أن يكون صانعاً لأي =

كمالاً عن الأقل كمالاً ويتبعه(57)، من أن ينجم بعض الشيء عن اللاشيء(58)، فليس من الممكن كذلك أن أكون قد استقيتها من

شيء، وأن ما هو أكثر كمالاً لا يمكن أن يكون ناتجاً عما هو أقل كمالاً وتابعاً له...» (أ. ت.، ج 9، ص 33).

(57) «إذ إنه لمن المعارف الأولى أن لا شيء يوجد في النتيجة دون أن يوجد بصفة مماثلة أو متفوقة في سببها، وهي [معرفة] على درجة من الجلاء بحيث لا تفوقها وضوحاً أي معرفة أخرى. وهي توجد داخل هذه المعرفة العامة الأخرى أن لا شيء ينتج عن اللاشيء؛ لأننا لو سلمنا بوجود شيء ما في النتيجة لا يوجد في السبب، لعلمنا أيضاً أنه ناتج عن العدم؛ وإذا كان من الواضح أن اللاشيء لا يمكن أن يكون سبباً لشيء ما، فليس سوى لأنه [لو كان العكس]، لوجد في النتيجة ما لا يوجد في سببها...» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 106-107).

(58) نصل هنا إلى الأرضية الصلبة التي يرتكز عليها البرهان الأول على وجود الإله، ويعرف بالبرهان من خلال «الآثار» (Par les effets)، وذلك لأنه يعتمد التدليل على وجود الإله انطلاقاً من آثاره فينا، أو من الفكرة التي نجدها في أذهاننا عنه. ويمكن أن نلخص هذا البرهان بأقصى ما يمكن من التبسيط في قولنا بأننا نجد في أذهاننا فكرة عن كائن تام الكمال، وهي ليست آتية من العدم لأن العدم لا ينتج شيئاً، ولا يمكن أن تكون آتية من كائن عادي أو ينقص كمالاً، لأن السبب لا يمكن أن ينقص عن النتيجة، وهي ليست آتية مني لأنني لست كاملاً، وبالنتيجة فهي لا بد من أن تكون آتية من «طبيعة» تامة الكمال. وهذه الطبيعة الكاملة لا يمكن إلا أن تكون الإله. وإذا أردنا أن ندقق قليلاً القاعدة البرهانية التي ترتكز عليها هذه الحجة وجدنا أنها تتضمن سلسلتين من العناصر البرهانية التي يمكن إبرازها بالاعتراض على هذه الحجة بطريقتين وذلك بالقول إنه: 1) يمكن أن تكون هذه الفكرة آتية من لا شيء، أي أنه ليس من الضروري أن تكون نابعة من سبب أو من شيء معين، 2) حتى لو افترضنا أنها متأتية عن كائن ما أو عن سبب أو عن شيء معين، فإنه ليس من الثابت ولا من الضروري أن يكون ذلك السبب هو على وجه التحديد الإله. أي أن هذه الحجة في تقديمها وصياغتها تتضمن على أقل تقدير سلسلتين من التظريات: تهم الأولى واقع الفكر، وذلك ما لمحنا إليه بالهامش رقم 46 من هذا الجزء، وتهم الثانية مصدرها أو مأتاها أو سببها، أي نظرية الكمال وعلاقتها بالكيان والوجود.

وتتضمن النقطة الأولى تعريفاً للفكرة والتصنيف الذي رأيناه لمختلف أنواع الفِكَر، في حين تتضمن النقطة الثانية بحثاً حول محتوى الفِكَر أو ما يسميه ديكارت «واقعها» والتمييز بين مختلف أنواع الواقع الذي تتضمنه الفكرة. وقد تعرضت في في الهامش رقم 54 من هذا الجزء إلى مختلف التعريفات الواردة في النصوص الديكارتية للفظة فكرة. غير أننا إذا أردنا أن نحوصل قلنا أن ديكارت يعرف الفكرة بكونها «صورة» ذهنية (الإجابات الثانية)، أو كل ما =

....

= يتصوره العقل مباشرة (الإجابات الثالثة)، أو أيضاً «كل ما يمكن أن يوجد في فكرنا» انظر إلى مارسان، 16 حزيران/ يونيو 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 283).

وهي إذاً صورة أو انعكاس أو صدى لشيء ما يوجد خارجي وينفذ إلى فكري، من خلال تلك الصورة. غير أن هذه الفِكَر الصور تتميز عن بعضها بعض من حيث مأتاها أو مصدرها، إذ يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أصناف رئيسية: «ما هو عارض (Adventices) مثل الفكرة التي تمتلكها العامة عن الشمس، وما هو مصطنع (Factices)، وتوجد من بينها تلك التي يبنيها الفلكيون باستدلالاتهم عن الشمس، وما هو فطري (Innées)، مثل فكرة الإله والنفس والجسم والمثلث، وبصفة عامة كل التي تمثل ماهيات حقيقية دائمة أزلية» انظر إلى مارسان 16 حزيران/ يونيو 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 283).

وانطلاقاً من تعريف الفكرة ومن التمييز بين أصنافها، نرى أن صعوبة فهمها تكمن في كونها تتضمن عنصرين متباينين، أو على الأقل يجتهد المؤلف في التفريق بينهما، وهما من جهة مصدر التفكير (التصنيف)، ومن جهة أخرى محتواها التمثيلي بوصفها نسخاً أو نماذج أو صوراً (التعريف). وتعتقد العامة أن هذين العنصرين متماثلان تماماً، أي إنه لا فرق بين ما يحدث لدي الفكرة، وما تمثله لي تلك الفكرة أو أن الفكرة تمثل بصفة عفوية السبب الذي يبعثها في ذهني. ويجتهد ديكارت في دحض هذا الرأي، وذلك على سبيل المثال، بإبراز أن الفكرة العارضة التي أملكها عن الشمس، وهي محدثة في مباشرة من الشمس التي أراها، لا تمثل بتاتاً الشمس الحقيقية التي تسعى إلى تمثيلها، في حين أن الفكرة التي كونتها بعلم الفلك عن الشمس، رغم أنها آتية من استدلالات منطقية ورياضية، وليست آتية من الشمس الحسية، فقد تتناسب إلى حد بعيد مع ما تمثله، التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 31).

كذلك فإن فكرة المثلث وهي فطرية عندي، أي ليست متأتية من أي سبب ظاهر أو آني (Actuel)، تمثل حقيقة المثلث الذي تهدف إلى تمثيله.

ومن هنا فإننا نتوجه شيئاً فشيئاً نحو التخلي عن قضية المصدر والمأتى، لنهتم فقط بقضية المحتوى التمثيلي للفكرة أو واقعها الموضوعي. ويعني ذلك كما يلاحظه غيرو أننا نتخلى عن مبدأ السببية (تسبيب الفكر أو إنتاجها أو إحداثها)، لنلتزم بمبدأ المماثلة أو التشابه بين الفكرة وما تمثله، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 171-172.

«وما همنا من هذا المصدر المرصود للفكرة ما دمنا لا تعتبر إلا محتواها، أي واقعها الموضوعي الذي يبقى هو هو مهما كانت فرضيتنا بشأن المصدر؟ فلو رأينا بنظرة فكرية شاملة أن هذا المحتوى على درجة من الكمال بحيث يتجاوز قوى فكرنا ولا يمكن أن يكون قد وضع فينا إلا من طرف الإله ذاته، كنا عند ذلك مجبرين على أن نرجع الفكرة إلى الإله وأن نسند إليها قيمة موضوعية، حتى ولو افترضنا في البداية أنها مصطنعة (وهمية) أو عارضة»،

ذاتي. بحيث لم يبق إلا أن تكون قد وضعت في(59) من طرف طبيعة

= المصدر المذكور، ص 3174-17. غير أن هذا الاستدلال لا يملك في الحقيقة إلا وظيفة بيداغوجية، أي إنه لا يصلح إلا لإبراز التباين بين المشكلتين اللتين تبقيان في الحقيقة مرتبطتين ارتباطاً عضوياً بالإضافة إلى فكرة الإله. ذلك لأن حل الإشكالية يتطلب، أن أبرهن من جهة على وجود أشياء خارج ذاتي، ومن جهة أخرى على أن الفكرة التي أملكها عن كل شيء من تلك الأشياء متطابقة معه بالفعل. ومن هنا فإنه يوجد ترابط بين مبدأ سببية الفِكَر ومبدإ تماثلها مع الأشياء الخارجة عني، ومن هنا فإن كلاً منهما لا بد من أن يلعب الدور الذي يعود إليه للبرهنة على القيمة الموضوعية لفكرة الإله التي تلتقي مع البرهنة على وجود الإله. «إذ دون مبدأ السببية، فإنني لن أستطيع أن أرتفع إلى وجود الإله، ودون مبدأ التناسب بين الفكرة وما تمثله، لن أستطيع البرهنة على أن فكرتي عن الإله تمثّل صورة كيانه وتمكنني من معرفته، وذلك لأن البرهنة على أن شيئاً ما ناتج عن شيء آخر لا يكفي لإثبات أن أحدهما مشابه للآخر»، المصدر المذكور، ص 175.

وهكذا فإن «البحث المنهجي بخصوص مختلف أنواع الفكر لرؤية ما إذا كان يوجد من بينها ما يتصف بخاصيات تجبرني على اعتبارها ألواحاً تمثل بأمانة واقعاً صورياً، إن هذا البحث ينتهي إلى اكتشاف أن إحدى الفكر تنتمي إلى هذا النوع وهي فكرة الإله. وهذه الفكرة تملك بالضرورة قيمة موضوعية لأنها تملك مضموناً على درجة من الاتساع بحيث جبرني على أن أضع خارجها وخارجي الشيء الذي تنتج عنه والذي «تتطابق» معه. وهي تبدو عند ذلك وكأنها «طبعت» في من طرف الإله ذاته، مثل «علامة العامل على عمله»، المصدر المذكور، ص 182. وهكذا فإني أستطيع من خلالها أن أتصور أنني أتشابه إلى حد ما مع الإله وإنني خلقت «على صورته وشاكلته». ومن هنا فإن البرهنة على القيمة الموضوعية لفكرة الإله، أي على تماثلها مع موضوعها الذي تشبهه، تؤول إلى اكتشاف كائن كامل يعرف بكونه هو الذي خلقني، ومن هنا فهي تلتقي بالبرهنة على اتصال الفكرة بمصدرها، أو امتلاكها لسبب لا تستطيع أن تنفصل عنه. ومن هنا فإن مصدر فكرة الإله وواقعها الموضوعي يلتقيان ويتداخلان.

(59) أن تكون فكرة الإله قد «وضعت في»، فهل يعني ذلك أن معرفتها واضحة بذاتها للجميع؟ وهل يعني ذلك أن كلاً منا يجد في ذاته المقدرة على اكتشافها والتعرف عليها، ومن هنا على وجود «واضعها»؟ ينبغي قبل كل شيء أن نلاحظ مع ج. أن عبارة «وضعت» تجعل لفكرة الإله تميزاً خاصاً من بقية الفكر الأخرى. ومعنى ذلك أن فكرة الإله رغم أنها مثل كثير من مثيلاتها فطرية عندي، وأجدها في ذاتي منذ الولادة، فإنها تتميز بهذه الخاصية التي أشرنا إليها في الهامش السابق، مع غيرو، وهي الالتقاء الذي يحدث بين واقعها الموضوعي وسببها. وهي تختلف عن فكرة المثلث مثلاً (التي هي أيضاً فكرة فطرية)، من حيث إن هذه تدل على موضوع (واقعها الموضعي)، لكنها لا تدل مباشرة على صانعها، لأن المثلث لم يبعث =

هي حقاً أكثر مني كمالاً، وهي جامعة لكل الكمالات[60] التي

= في فكرته ولم يفرضها علي بوصفها سبباً خارجاً عني. بخلاف ذلك، فإني لا أستطيع، حسب ديكارت، أن أتصور فكرة الإله دون أن أتصور من جهة مشابهتها للإله، ومن جهة أخرى إنتاجها من طرفه، أي إنني لا أستطيع أن أتصورها دون أن أتصور «واضعها» وأنه «وضعها في».

ومن جهة أخرى، فإن خاصية الفطرية بالإضافة إلى فكرة الإله لا تجعلها معرضة للمعرفة بصفة واضحة وعفوية من طرف أي كان. «ذلك أنه رغم أن فكرة الإله تبدو كامنة في العقل البشري بحيث لا يوجد بشر لا يملك المقدرة على معرفتها، فإن ذلك لا يمنع الكثير من الناس من قضاء كل حياتهم دون تصورها تصوراً متميزاً. وفعلاً، فإن الذين يعتقدون أنهم يملكون فكرة آلهة كثيرة لا يملكون منها شيئاً. إذ من التناقض أن نتصور الكثير [من الآلهة] التامة الكمال...» انظر إلى كلارسيليه، 17 شباط/ فبراير 1645 (أ. ت.، ج 4، ص 187-188).

ورغم أن الناس يملكون «المقدرة» على معرفة هذه الفكرة، فإن ذلك لا يقودهم فعلاً إلى معرفتها. ذلك لأن هذه المعرفة تتطلب شيئاً من الجهد الذي يمكن أن تحجم عنه أفكار العامة. إذ هي تتمثل في شق الطريق الذي يقودنا من الفكرة الضمنية «الكامنة» في عقولنا، إلى معرفتها معرفة صريحة: «...ورغم أني لا أشك في أن كل [الناس] يملكون في ذواتهم فكرة الإله، على الأقل [بوصفها فكرةً] ضمنية، أي [إنهم يدركون] المقدرة على إدراكها إدراكاً صريحاً، فإني أجد رغم ذلك من الغريب أن لا يحسوا بتملكها أو أن لا يسلموا بمعرفتها، وحتى أن لا يسلموا بمعرفتها بعد قراءة تأملاتي ألف مرة...» انظر إلى هيبار سبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 430). إن هذه الصعوبة التي يمكن أن تستعصي تماماً على عقول العامة وأن تصدها إلى الأبد عن معرفة الإله، لهي صعوبة حقيقية لأنها تتمثل في البرهنة أو الاستدلال أو العلم الذي يجعلنا نمر من الشيء الكامن فينا بغموض إلى معرفته بوضوح وأدلة وبراهين. وفعلاً، فإن «الفكرة التي لنا عن الإله أو عن كائن تام الكمال...مخالفة تماماً لهذه القضية: إن الإله موجود»، ولا بد من المرور من الأولى إلى الثانية باستعمال تلك «وسيلة أو سابقةً للبرهنة على [هذه]» انظر إلى مارسان، تموز/ يوليو 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 396). ويعني ذلك أن الإله وإن كان حاضراً في كل الناس بوصفه فكرة فطرية، فإن هذه الفكرة لا تتبلور في شكل معرفة صحيحة مبرهنة إلا لمن استطاع القيام بالجهد الضروري لأن يكون «جديراً» بمعرفة الإله.

(60) (Et même qui eût en soi toutes les perfections)، وفي ص.: «لا بل من طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات...». وليست هذه الطبيعة التي تملك كل الكمالات أو التي هي تامة الكمال إلا الإله: «إن الطبيعة التي نتصورها تامة الكمال، والتي لا نتصور فيها البتة شيئاً من شأنه أن يحمل نقصاً، أو تحديداً للكمال تسمى الإله» انظر **الإجابات الثانية**، =

أستطيع أن أتصوّرها، أي لأشرح ذلك في كلمة واحدة، التي هي الإله[61]. وأضفت إلى ذلك[62] أنّني ما دمت أعرف بعض الكمالات

= التعريف 8 (أ. ت.، ج 9، ص 125). ومن جهة أخرى فإن الكمال «هو الشيء الذي لا نستطيع أن نتصور أرقى منه داخل نظام خاصيات أو صفات تعتبر في حد ذاتها حسنة»، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

(61) إن ديكارت لم يهتم بتعريف الإله بقدر ما اهتم بالبرهنة على وجوده. وتلتقي كل البراهين (الثلاثة) التي قدمها على هذا الوجود حول تعريف الإله بوصفه كائناً «تام الكمال» أو «لا متناه». ويرتكز هذا التعريف كما يلاحظه، **لالاند** (*Lalande*)، المعجم. على الخلط المقصود بين «النظام الأخلاقي والنظام الأنطولوجي في ضوء لفظة الكمال الغامضة التي يمكن أن تنطبق على حد السواء على كل واقع، كما على الواقع الذي يختص بقيمة أخلاقية فحسب».

لذلك، فنحن سنجد ديكارت يضع تمييزاً هاماً بشأن الإله، بين المعرفة أو العلم (Connaître et savoir) من جهة، والفهم (Comprendre) من جهة أخرى. ويعني ذلك أنه إذاً كان بإمكان الإنسان وهو كائن منته وغير كامل أن يعرف الإله ويعلمه فإنه لا يمكن أن يفهمه. «إذ لما كانت كلمة فهم شيء تعني شيئاً من التحديد، فإن ذهناً محدوداً لا يمكن أن يفهم الإله الذي هو غير منته، لكن ذلك لا يمنعه من أن يدركه مثلما نستطيع تماماً أن نلمس جبلاً، دون أن نتمكن من معانقته» انظر **الإجابات الخامسة**، إلى كلارسيليه (أ. ت.، ج 9، ص 210). وهكذا فإن الإله يسمو عن الفهم كما يسمو اللامتناهي عن الشيء المتناهي، أو الكمال عن النقص: «إني أعلم أن الإله صانع لكل الأشياء، وأن هذه الحقائق [أو الماهيات] أشياء، وبالنتيجة إنه صانع لها. أقول إني أعلم ذلك ولا أقول إني أتصوره أو أني أفهمه. إذ إني لا أستطيع أن أعلم أن الإله غير منته أو أنه قدير لأن نفوسنا وهي منتهية، لا يمكن أن تفهمه أو أن تتصوره. تماماً مثلما نستطيع أن نلمس بأيدينا جبلاً دون أن نتمكن من معانقته كما [نعانق] شجرة أو أي شيء آخر لا يتجاوز حجمه طول ذراعينا: لأن الفهم يتمثل في معانقة بالفكر، في حين أنه يكفي لمعرفة شيء ما أن نلمسه بالفكر» انظر إلى مارسان، 27 أيار/ مايو 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 152). ومن هنا، فإن الصعوبة التي تعترض الفلسفة الديكارتية في فهم الإله هي نفسها التي تعترضها في فهم اللانهاية: «إنني لم أتكلم البتة عن اللامتناهي إلا لكي أخضع له، وليس لكي أحدد ما هو أو ما ليس هو»، انظر إلى مارسان، 28 كانون الثاني/ يناير 1641، في: (أ. ت.، ج 3، ص 293).

(62) يبدأ هنا تقديم برهان جديد حول وجود الإله. ويختلف النقاد حول الوضع الذي يحتله هذا البرهان بالنظر إلى البرهان السابق، وخاصة حول ما إذا كان الأمر يتعلق ببرهان مختلف تماماً عن الأول أم أنه لا يتعلق إلا بصيغة مخالفة للحجة نفسها التي وقع تقديمها أعلاه، وخصوصاً بالهامش رقم 58 من هذا الجزء. ولذلك، فإن ج. يعقب على هذا المقطع بهذه =

....

= الكلمات: «يبدأ هنا عرض ثان للبرهان الأول على وجود الإله...» (انظر ج.، ص 331). ويذهب ج. إلى أن هذا «العرض» أو هذه الصيغة للبرهان نفسه، لا تختلف عن الأولى إلا من حيث إنها أقل منها تجريداً وأقرب منها إلى الأذهان البسيطة أو التي لم تتعود على ممارسة الاستدلال والجدل. أما غيرو فهو يطرق المسألة وكأنه يجيب على هذا الرأي؛ وهو بعد أن لاحظ أن البرهان الثاني، حسب تعبير ديكارت نفسه «يسهل» الأول ويجعله «أكثر إطلاقاً»، يواصل: «إن البرهان الأول لا يثبت الإله إلا بالإضافة إلينا نحن، ولا يهتم به إلا من حيث إنه يمثل السبب الباعث لفكرة الكمال فينا؛ [في حين أن] البرهان الثاني يثبت الإله كما هو في حد ذاته على الإطلاق، وهو يعتبر عليته لا بالإضافة إلينا نحن فحسب بل بالإضافة إلى ذاته، أي على أنه علة ذاته»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 248.

وفي الحقيقة فإن النصوص الديكارتية لا تسهل حل هذه الإشكالية، ويبدو أن ديكارت عمد أحياناً إلى ترك المسألة في الغموض: «ولكن لما كانت [فكرة الإله التام الكمال] منطبعة بالكيفية نفسها في ذهن كل الناس، ولما كنا نرى أنها لا تأتينا البتة إلا من أنفسنا، فنحن نفترض أنها تنتمي إلى طبيعة ذهننا. ونحن لا نخطىء لا محالة في ذلك، ولكننا ننسى شيئاً آخر ينبغي اعتباره أمراً أساسياً لأنه يتحكم في قوة هذا البرهان ووضوحه ومطابقته للفهم، وهو أن هذه الملكة التي تجعل لنا في ذواتنا فكرة الإله لا يمكن أن تكون فينا لو أن ذهننا لم يكن سوى شيء منتهٍ كما هو الشأن فعلاً، ولم يكن له، سبباً لكيانه، هذا السبب الذي هو الإله. لذلك، فقد تساءلت، إلى جانب ذلك، عما إذا كان ممكناً أن أكون، في حال ما إذا لم يكن الإله [موجوداً]، وليس ذلك لأقدم حجة مختلفة عن السالفة بقدر ما هو لأشرح الحجة نفسها بأكثر دقة»، انظر **الإجابات الأولى** (أ. ت.، ج 9، ص 84)؛ وكذلك: «ليس مهما أن تكون برهنتي الثانية، وهي التي ترتكز على وجودنا نحن، مختلفة عن الأولى، أو مجرد شرح لها...» إلى مايلاند، 2 أيار/ مايو 1644 (أ. ت.، ج 4، ص 112).

غير أنه بالرغم من هذا الغموض، فإنه يمكن أن نجد على الأقل حجتين تبرزان أننا فعلاً أمام برهانين مختلفين عن بعضهما تماماً رغم اقترانهما اقتراناً عضوياً، وهما:

1) أن السبب الذي يورده ج. غير قائم، لأن ديكارت وإن ذكر هذه الحجة الثانية في هذا **الحديث** الذي كما نعلم يتوجه إلى العامة، فهو يعود إليها بأكثر دقة في **التأملات**، وهي كما نعلم كتبت باللاتينية، وتتوجه إلى الخاصة.

2) أن ديكارت يعبر في كلا الحالين عن بداية برهنة جديدة تعبيراً واضحاً؛ إذ نجد في الحديث هذه العبارة: «وأضفت إلى ذلك»، وفي التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 38) هذه الجملة التي هي أكثر وضوحاً: «لذلك أريد هنا أن أتجاوز [هذه الحجة] لأنظر في ما إذا كنت أنا الذي أملك فكرة الإله هذه، يمكن أن أكون في حال ما إذا لم يكن الإله [موجوداً]...». هذا طبعاً إلى جانب الفارق الأصلي في محتوى هاتين الحجتين كما سنرى بأكثر دقة.

التي لا أملكها[63]، فلم أكن الكائن الوحيد الذي وجد[64](وسأستعمل هنا إن سمحتم ألفاظ المدرسية بشيء من الحرية)[65]؛ بل يجب ضرورة أن يكون قد وجد كائن آخر أكثر [مني] كمالا[66] أنا له تابع،

---

(63) (Que je n'avais point)، وفي ص. «كمالات ليس لي منها شيء»، وهو خطأ فادح، لأن ص. وقد استسلم لجمال العبارة دون أن ينتبه إلى المعنى، لم يتفطن إلى ما قاله ديكارت آنفاً: «عن طبيعتي من حيث هي متمتعة بشيء من الكمال...»، انظر الفقرة نفسها. وبالنتيجة، فإن عبارة ص. تتناقض تماماً مع المعنى الذي قصده المؤلف، والذي يؤول، كما أوضحت ذلك بالهامش رقم 42 من هذا الجزء، إلى أن الفرق بيني وبين الإله هو أني أملك بعض الكمال أو شيئاً منه، في حين يملك هو كل الكمال وبصفة مطلقة. انظر كذلك الجملة الموالية.

هذا ويبدو أن ديكارت يعود هنا إلى الحجة التي قدمها في بداية الفقرة خلاصةً للشك: «ولما رأيت بعد ذلك... وأنني تبعاً لذلك... إذ من الواضح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك، أردت أن أبحث عما جعلني أفكر في شيء أكثر كمالاً مما كنت عليه...». ويبدو أن هذه العودة ترفق بتحويرين هامين على الأقل، وهما من جهة تعميم الكمال إلى «كمالات»، إذ إن ديكارت لم يذكر في بداية الفقرة إلا كمالاً واحداً، وهو المعرفة: «إذ من الواضح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك...»، في حين أنه يقصد هنا «بعض الكمالات التي لا أملكها...»، ويمكن أن نفهم من ذلك إلى جانب المعرفة، المقدرة والطيبة والقدم... إلخ، انظر أسفله: «ولكنت [جعلت] نفسي لا محدوداً، وأزلياً، ودائماً، وعالماً، وقديراً...»؛ ومن جهة أخرى إنزال الحجة، إن صح التعبير، من ميدان البحث النظري: «أردت أن أبحث عما جعلني أفكر في شيء أكثر كمالاً...»، إلى ميدان الاعتراف بواقع: «فلم أكن الكائن الوحيد الذي وجد». وبالنتيجة، فإن الحجة نفسها تنتج حيناً فكرة وحيناً آخر حدثاً. ولكن ذلك لا يغير أصلها، لأن أصل الحجة يتمثل في الخروج من ميدان المعرفة (Le Connaître) إلى ميدان الكيان (L'Etre)، أي من ميدان كان فيه الكوجيتو شاعراً بإطلاقيته ويقينه إلى ميدان أصبح فيه شاعراً بنسبيته ونقائصه.

(64) يبدو أن هذه الخلاصة تمهد الطريق لا للبرهنة على وجود الإله فحسب، بل كذلك على وجود «كائنات أخرى» تسكن الكون، وهي تمثل كلمة شهيرة سيقولها ديكارت وهي: «إنني لست الوحيد في العالم» انظر التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 33).

(65) هذه الألفاظ هي الواردة بعد القوس وفي بداية الجملة الموالية، انظر أسفل الهامش 69 من هذا الجزء.

(66) انظر نهاية الجملة الواردة في بداية الفقرة [4] من هذا الجزء والتي لمحت إليها آنفاً: «فعلمت علماً جلياً أن لا بد من أن يكون ذلك عائداً إلى طبيعة تفوقني كمالاً».

ومنه اكتسبت كل ما أنا متمتّع به[67]. إذ لو كنت وحيداً ومستقلاً[68] عن كلّ [كائن] سواي بكيفية تجعلني أحصل من ذاتي عن النّزر القليل الذي به أشارك[69] الكائن الكامل[70]، لكنت استطعت أن

---

(67) (Et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais)، وفي ص. «وجميع الكمالات التي في مستمدة منه» ونرى أن ص. لا يقرأ النص بل يؤوله. هذا «ونجد هنا المسار الذي كثيراً ما يتبعه المؤلف عندما يتعلق الأمر بالبرهنة بصفة بعدية على وجود شيء خارج ذاتي: [فننطلق من] شيء ما هو في ذاتي أو ينتمي إليها للبرهنة على أنني لست منتجه، بل إنه نتيجة لشيء آخر سواي. ثم يقع [استعراض] الأسباب الأجنبية عني والممكنة، وإسقاطها [واحداً واحداً] لكي لا يقع الإبقاء إلا على أحدها»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 250-251.

ونجد هذا المسار واضحاً في التأمل الثالث: «لذلك أريد هنا أن أتجاوز [هذه الحجة] لانظر في ما إذا كنت أنا الذي أملك فكرة الإله هذه، يمكن أن أكون في حال ما إذا لم يكن الإله [موجوداً]. وأتساءل من أين كان لي أن أستمد وجودي؟ ربما كان ذلك من ذاتي أو من أبوي أو من الأسباب الأخرى التي هي دون الإله كمالاً. إذ لا يمكن أن نتخيل ما يفوقه أو ما يضاهيه كمالاً» (أ. ت.، ج 9، ص 38). وتجدر الإشارة إلى أن هذه الحجة الثانية على وجود الإله لا تتقدم على هذا النحو من النظام والوضوح في المقطع الذي نحن بصدد شرحه. لذلك، فسنحاول أن نتممها بنص التأمل الثالث.

(68) الافتراض الأول، وهو يتقدم في التأمل الثالث على هذا النحو: «إذ لو كنت مستقلاً عن كل [كائن] سواي، ولو كنت أنا نفسي صانع كياني، لما شككت البتة في أي شيء، وما تعلقت بأي رغبة، وما كان في النهاية أعوزني أي كمال: إذ لكنت أعطيت نفسي كل [الكمالات] التي لي عنها فكرة، ولكنت الإله» (أ. ت.، ج 9، ص 38).

(69) هذه هي الألفاظ المدرسية التي استسمح ديكارت استعمالها «بحرية». وما هو بذاته، أو من ذاته، هو الجوهر في حين أن ما هو بالمشاركة هو ما يستمد كيانه من الجوهر ويقول ج.: «إن المشاركة تتقابل مع ما هو بالجوهر. وما هو بالجوهر هو تماماً ما هو، ومن هنا فهو سبب لما ليس إلا بالمشاركة. ويعني ديكارت أنني ما دمت لست على غاية الطيبة فإني لا أستطيع أن أكون كاملاً بالجوهر، ولا أستطيع أن أكون كذلك إلا بالمشاركة في كمال الكائن الذي هو كامل بالجوهر، أي الإله» (انظر ج.، ص 332).

(70) يبدو أنه يوجد اتفاق حول هذه النقطة وهي أن ركيزة هذا البرهان تتمثل في هذا الطموح نحو الكمال الذي يجعله ديكارت قائماً في النفس البشرية بصفة طبيعية. وهو يذهب إلى حد جعله أولية أو مسلمة واضحة بذاتها: «إن الإرادة تنحو بصفة إرادية وحرة (إذ تلك هي ماهيتها)، لكن بصفة معصومة نحو الخير الذي تعرفه معرفة واضحة. لذلك، فهي إذا علمت بعض الكمالات التي لا تملكها سارعت إلى امتلاكها، إذا كانت [تلك الكمالات] في =

أحصل من ذاتي، للسبب نفسه، عن [الجزء] المتبقى الذي كنت أعلم أنه ينقصني[71]، ولكنت [جعلت] نفسي لا

= مستطاعها لأنها تعلم أن امتلاكها لها يمثل خيراً أكبر من عدم امتلاكها» انظر **الإجابات الثانية ـ الأولية** 7 (أ. ت.، ج 9، ص 128).

هذا ويؤكد ج. على الطابع الحديث لهذه الحجة رغم أصلها أو مصدرها الوسيط، إذ يقول إن هذه الحجة «لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من مذهب توما الأكويني الذي يعرف الإرادة بوصفها طموحاً ضرورياً نحو الخير... غير أن ديكارت يستعملها استعمالاً جديداً: لأن مذهب توما الأكويني لم يعتمد البتة هذا المبدأ، للدلالة على وجود الإله. ويمكن شرح هذا الفارق [بين الإثنين]: إن المدرسية لم تتصور يوماً بشأن الإله فرضية ماهية تكون سبب ذاتها. وهي تتصور لا محالة كائنات تملك أو لا تملك بعض الكمالات، ولكنها لا تتصور كائنات تهب نفسها أولا تهبها مثل [تلك الكمالات]. زد على ذلك أن ديكارت يسند للإنسان، وهو ماهية متناهية، إرادة لا متناهية مثل إرادة الإله. وهكذا يصبح الإنسان في نظره كائناً يستطيع نظرياً أن يريد كل الكمالات التي يريدها الإله الذي هو سبب ذاته، ويهبها لنفسه. وهو إذاً يملك إرادة كائن بذاته لكنه لا يملك مقدرته. ومن هنا فإن ديكارت يستطيع أن يرتكز على رغبة الإنسان وطموحه نحو الأفضل للبرهنة على وجود الإله. وليس ذلك، رغم كل ما قيل حول هذه النقطة، شيئاً عارضاً يكتفي المؤلف بالإشارة إليه إشارة عابرة، بل إنه يمثل أساس نظرته الميتافيزيقية للكيان: إذ إنه في هذا الإطار الذي يكون فيه الكيان بالذات متمثلاً في تسبيب الذات، فإن الرغبة في خير لا نملكه هي الدليل الواضح على أن ذلك الكائن ليس بذاته» (انظر ج.، ص 333).

(71) وما هو هذا «[الجزء] المتبقي»؟ إنه لا شيء سوى «بعض الكمالات» التي لا أملكها والتي يختص بها الإله، أي الكمالات اللامتناهية التي يملكها الكائن اللامتناهي. إلا أن هذا يطرح إشكالية جسيمة هي الآتية: كيف يستطيع الكائن المتناهي الذي هو الأنا، أن يستمد «من ذاته» كمالات لا متناهية يختص بها الكائن اللامتناهي، ويسندها إلى نفسه؟ على هذا السؤال يجيب غيرو بالطريقة الآتية: «ذلك أن ديكارت مجبر هنا على تحديد لغته بفرضية خاطئة، وهي فرضية المقدرة اللامتناهية في الإنسان الذي هو كائن منته»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 252.

ويبدو أن ديكارت قد حاول بعد نقاش طويل حول هذه النقطة، أن يضع حداً للغموض، وأن يلخص البرهان بصفة أكثر وضوحاً وسهولة، كما نجد ذلك في **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [20]: «... ذلك لأنه من الواضح بذاته أن الذي يعرف شيئاً أكثر كمالاً منه لم يعط لنفسه الكيان، إذ [لو كان الأمر على خلاف ذلك] لكان وهب ذاته، للسبب نفسه، كل الكمالات التي يعرفها، وبالنتيجة، فهو لن يستطيع البقاء إلا بتدخل [قوة] تملك فعلاً كل الكمالات، أي التي هي الإله» (أ. ت.، ج 9، ص 34).

متناهياً[72] وأزلياً[73] ....

---

(72) لقد أكد ديكارت، ويبدو أنه كان شاعراً بتجديده في هذه النقطة، على أنه لا يفهم اللامتناهي انطلاقاً من المتناهي، بل على عكس ذلك، إنه يفهم المتناهي انطلاقاً من اللامتناهي. ذلك لأن اللامتناهي هو الواقع الحقيقي الذي ليس المتناهي إلا نفياً له: «إنه لمن المؤكد جداً أننا لا نتصور اللامتناهي انطلاقاً من نفي التحديد، ونظراً إلى أن التحديد يتضمن نفي اللامتناهي فنحن نعتقد أن نفي التحديد يتضمن معرفة اللامتناهي. وذلك خطأ لأن الشيء الذي يميز اللامتناهي عن المتناهي هو واقع وإيجابي. وعلى عكس ذلك فإن التحديد، وهو ما يتميز به المتناهي عن اللامتناهي، هو اللاكيان أو نفي الكيان. وما ليس كائناً لا يمكن أن يقودنا إلى معرفة ما هو كائن. بل على عكس ذلك فإنه ينبغي معرفة الشيء قبل التفكير في نفيه. وعندما قلت إنه يكفينا أن نتصور شيئاً دون أي حد حتى نتصور [بذلك] اللامتناهي، فأنا إنما اتّبعت طريقة الكلام الأكثر ذياعاً. وكذلك الشأن عندما احتفظت باسم اللامتناهي الذي يمكن أن نسميه بأكثر صواباً الكائن الأكثر اتساعاً، إذا أردنا أن تكون كل الأسماء متطابقة مع طبائع الأشياء، ولكن الاستعمال جعلنا نعبّر [عن ذلك الكائن] بنفي النفي، مثلما لو أردت أن أشير إلى أكبر شيء [ممكن] فقلت إنه ليس صغيراً، أو إنه ليس له من الصغر شيء...» انظر إلى هيبار سبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 427). ويزيد بلافال (Belaval) في توضيح هذه الفكرة وهي أسبقية اللامتناهي عن المتناهي بالمقارنة بين ديكارت وليبنتز من جهة، ودالمبار (D'Alembert) من جهة أخرى، حيث يقول: «إن اللامتناهي سابق في نظر ليبنتز وديكارت للمتناهي، واللامتنهي (L'Interminé) سابق للمنتهي (Le Terminé) على صعيد الرياضيات. ثم إن البعد الذي تكتسبه هذه الملاحظة البسيطة يتضح بنقيضها إذا عدنا مثلاً إلى دالمبار، نظراً إلى كونه ملحداً ولأنه يتجه اتجاهاً يمكن بعد تسميته بالاتجاه الإيجابي (Positiviste)، فهو يستخلص من ذلك أن لامتناهي الصغر (Infinitésimal) ليس إلا تجريداً رياضياً. ومن هنا فنحن لا نفهم اللامتناهي أو بعبارة أوضح اللامحدد (L'Indéfini) إلا تجريداً لحدود المتناهي...»، انظر: Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 356.

أما ألكسندر كويريه (A. koyré)، فهو يعتقد أن ديكارت قد تفوق في فهمه لهذه المسألة حتى على المعاصرين وذهب أبعد منهم: «... إننا نفكر خاصة في المؤسس العظيم للفلسفة والعلم الحديثين وهو ديكارت. إنه قد فاق كانتور (Cantor) من حيث قوة نظرياته وعمقها، إذ لم يكتف بإرساء الشرعية الأساسية للامتناهي الفعلي (L'Infini actuel)، وإظهار استحالة تعويضه بمدلول اللامحدد (L'Indéfini)، بل أكثر من ذلك جعل منه أساساً ومبدأ لنظرية المتناهي (Le Fini)»، انظر: Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1971), p. 26.

(73) (Eternal)، أو سرمدي أو أبدي أو خالد. ويلفت ج. الانتباه إلى أن ديكارت يشتق مفهوم الأزلي من مفهوم الكائن بذاته، أي إن الأزلية هي الكينونة الدائمة التي ليست =

ودائــمــاً[74] وعــلــيــمــاً[75] . . . .

= لها بداية ولن تكون لها نهاية. ومثل تلك الكينونة لا يمكن أن تتوفر إلا في الكائن بذاته لأنه ما دام ليس في حاجة إلى غيره كي يكون، وما دام هو ذاته سبب ذاته، فإنه قد كان دائماً وسيكون على الدوام، وتلك في نظر ديكارت صفة الإله؛ إذ «لو قبلنا أنه يوجد الآن [إله]، فإني أرى بوضوح أنه من الضروري أن يكون قد وجد من قبل ومنذ الأزل، وأنه سيوجد بصفة أزلية في المستقبل» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 54).

وإذا كانت الأزلية مرتبطة بالوجود بالذات، فيعني ذلك، وينجر عن ذلك أنها مرتبطة بالوجود الحتمي أو الضروري: «... في حين أنه [أي التفكير] لا يرى في [فكرة الإله] هذه وجوداً ممكناً فحسب، مثلما هو الشأن في [سائر الفكر] الأخرى، بل كذلك وجوداً حتمياً وأزلياً على الإطلاق»، انظر **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [14] (أ. ت.، ج 9، ص 31).

(74) (Immuable)، وفي ص. «ثابتاً»، وهي قراءة لا تفي بالمعنى، لأن الثابت هو ما لا يتحرك، وليست تلك صفة من صفات الإله، بل المقصود هنا من طرف المؤلف هو عدم قبول التغير، واللفظة المناسبة هي الدوام، لأن الدائم هو ما يبقى كما هو، وما لا يقبل التغير أو التحول، وتلك صفة الإله، كما في (**المنجد**): «الدائم. الله تعالى».

ومن جهة أخرى، فإن الدوام أو الديمومة هي صفة تنجر عن الكمال، لأن الكمال هو كما في أصل الكلمة، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم ص 740. ما اكتمل وتم، وبالنتيجة لم يعد في حاجة إلى شيء إضافي أو عنصر أو صفة. «ونعلم أيضاً أنه ليس من كمال الإله أن [يظل] دائماً على طبيعته فقط، بل كذلك أن يعمل على نحو لا يتغير أبداً...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [36] (أ. ت.، ج 9، ص 84).

كذلك، فإن ما هو دائم يتمتع أيضاً بصفة الوجود الحقيقي الذي هو ميزته بوصفه كائناً كاملاً: «ذلك أنني أعترف فعلاً وبأساليب شتى أن هذه الفكرة [فكرة وجود الإله] ليست شيئاً مفتعلاً أو مخترعاً، لا يعود إلا إلى فكري، بل إنها صورة لطبيعة حقيقية دائمة» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 54). ويميل ديكارت إلى استعمال الكلمة بهذا المعنى الأخير، أي مرادفةً للفظة حقيقة أو حقيقي، كما نجد ذلك مرتين في هذا المقطع من **الإجابات الأولى**: «إن ما نتصور بوضوح وتميز إنتماءه لطبيعة شيء أو لماهيته أو لصورته الدائمة والحقيقية، يمكن فعلاً إسناده دون خطأ لذلك الشيء، غير أنه بعد البحث بعناية كبيرة عن ماهية الإله أصبحنا نتصور بوضوح وتميز أن الوجود ينتمي إلى طبيعته الدائمة والحقيقية. لذلك، فنحن نستطيع القول دون خطأ أنه موجود» (أ. ت.، ج 9، ص 91).

(75) (Tout connaissant)، وفي ص. «عالما بكل شيء»، وهي أيضاً صفة من صفات الإله. وفي نظر ديكارت فإنه من الواضح أن العلم كمال ما دام الجهل نقصاناً. انظر بداية الفقرة [4] من هذا الجزء: «ولما رأيت بعد ذلك أنني [تعرضت إلى] الشك وإنني تبعاً لذلك لست كائناً على غاية الكمال، إذ من الواضح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك...». =

وقديراً[76]، ولكنت جمعت في نهاية الأمر كل الكمالات التي كنت

= هذا ويستحسن الانتباه إلى ما يشير إليه ج. من أن تعريف الإله عند ديكارت يتضمن التفكير بوصفه قائمةً من قوائمه كما في **مبادىء الفلسفة**، الجزء 1، الفقرة [54]: «نستطيع أيضاً أن نتملك فكرة واضحة متميزة عن جوهر غير مخلوق، مفكر ومستقل، أي عن الإله».

(76) Tout puissant، وقد سقطت هذه الصفة في ص. ويبدو أن ذلك كان نتيجة إغفال. ومن جهة أخرى، فإن القدرة الإلهية تطرح على ديكارت كما على الذين سبقوه في التفكير الوسيط مشكلة هامة وهي مدى تطابق تلك القدرة مع التصور الذي يملكه الناس عنها. وبادىء ذي بدء، فإنه يستحسن التأكيد أن الفهم الديكارتي للقدرة الإلهية يرتكز على نظرية الخلق: «وأن لا يوجد أي شيء من دون عون الإله، فإن ذلك أكثر يقيناً من أن لا يوجد أي نور شمسي من دون الشمس. ومما لا شك فيه أنه لو قطع الإله عونه لعادت كل الأشياء التي خلقها إلى العدم، لأنها لم تكن شيئاً قبل أن يخلقها وأن يمدها بعونه...» انظر إلى هيبار سبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 429).غير أن هذا الفهم لا يخلو من إشكال، إذ إن قدرة الإله وامتداد تلك القدرة، وإن كانت أشياء قابلة للمعرفة البشرية، فإنها تبقى غير قابلة للفهم، وهي في ذلك تتشابه مع تصورنا للإله ذاته الذي وإن كنا قادرين على معرفته، فنحن لسنا قادرين على فهمه، انظر الهامش رقم 61 من هذا الجزء.

ويزيد ديكارت هذه الفكرة توضيحاً وتاكيداً بربطها بمثال: «وأرجوك أن لا تخشى تأكيد [هذه الفكرة] ونشرها في كل مكان وهي أن الإله هو الذي وضع قوانينه في الطبيعة، مثلما يضع أحد الملوك قوانينه في مملكته. وليس في تلك القوانين قانون واحد غير قابل للفهم إذا أعملنا العقل في دراسته، وهي كلها فطرية في أذهاننا، مثلما يضع الملك قوانينه في قلوب رعيته لو كان قادراً على ذلك. وعلى عكس ذلك، فنحن لا نستطيع أن نفهم عظمة الإله رغم معرفتنا لها. إلا أن حكمنا عليها بأنها غير قابلة للفهم هو الذي يجعلنا نزيد في تقديرها مثلما يكتسب الملك مزيداً من الجلالة عندما يحتجب عن أنظار العامة من رعيته على شرط وحيد، وهو أن لا يجول بخلد تلك الرعية أنها من دون ملك... نعم إن [قدرة] الإله غير قابلة للفهم، وعلى العموم فنحن نستطيع أن نؤكد بأن الإله قادر على أن يفعل كل ما يمكننا فهمه، ولكننا لا نستطيع القول بأنه غير قادر على فعل ما لا نفهمه؛ إذ يكون عند ذلك من التهور أن نعتقد بأن اتساع خيالنا يعادل امتداد قدرته...» انظر إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 145).

ومن هنا فإن مقدرة الإله وهي غير متناهية تبقى غير قابلة للفهم من طرف فكري الذي هو متناه، لأن الفهم هنا أيضاً، وكما في الهامش رقم 61 من هذا الجزء، يعني التحديد، أي أنني مهما كان الأمر، لا أستطيع أن أتخذ فكري مقياساً لمقدرة الإله: «أما أنا فنظراً إلى أن فكري منتهٍ في حين أن قدرة الإله غير منتهية، فإني لا أحدد البتة أي شيء بخصوص [تلك القدرة]، بل إنني أكتفي باعتبار ما أستطيع أن أدركه [منها] وما لا أدركه، وأحتاط كامل =

أستطيع أن أتصوّرها في الإله[77]. إذ تبعاً للاستدلالات التي كنت بصدد القيام بها[78]، فإنه لمعرفة طبيعة الإله بالقدر الذي تستطيعه طبيعتي، لم يكن عليّ إلا أن أنظر في كل الأشياء التي كانت لي عنها بعض الفكر[79] [لأرى] ما إذا كان تملّكها [يمثّل] كمالاً أم لا، وكنت متيقناً من أنّه لم يكن فيه أي شيء من الأشياء التي يمثّل تملكها نقصاً[80]، . . . .

= الاحتياط أن لا يحيد أي حكم من أحكامي عن إدراكي. لذلك، فإني لا أخشى القول بأن الإله قادر على كل ما أتصوره ممكناً، ولكنني لا أستطيع أن أنفي قدرته على ما لا طاقة لي بتصوره، بل أقول [فقط] إن ذلك يحمل تناقضاً. . .» انظر إلى هنري مور، 5 شباط/ فبراير 1649 (أ. ت.، ج 5، ص 272). ويعني ذلك أن عدم فهمي لقدرة الإله وحكمي عليها بأنها غير محدودة، كعدم فهمي لامتداد الكون وحكمي عليه بأنه لا محدود. انظر إلى شانو (Chanut)، 6 حزيران/ يونيو 1647 (أ. ت.، ج 5، ص 50).

(77) انظر الهامش رقم 68 من هذا الجزء: «إذ لكنت أعطيت نفسي كل [الكمالات] التي لي عنها فكرة، ولكنت الإله».

(78) والتي تهم كما يلاحظه ج. البرهنة على وجود الإله، ويلاحظ ج. أيضاً أن ديكارت يمر فجأة هنا من البرهنة على وجود الإله إلى النظر في صفاته. ومن الواضح أن ديكارت لا يستوفي استعراض مختلف مراحل هذا البرهان الثاني على وجود الإله كما سيفعل ذلك في التأمل الثالث، وكما يشرحه غيرو بإطناب. انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 250 ff.

ويمكن أن نلاحظ أن هذا البرهان، كما يوجد في التأمل الثالث، يتضمن مرحلتين مختلفتين:

1) البرهنة على أنني لست سبب نفسي،

2) البرهنة على أنني لست ناتجاً من أي سبب آخر سوى الإله.

ونرى بوضوح أن ديكارت يقتصر في هذا المقطع من **الحديث** على المرحلة الأولى من البرهان مهملاً مرحلته الثانية.

(79) (Dont je trouvais en moi quelque idée)، وفي ص.: «التي وجدت صورها في نفسي»، انظر الهامش رقم 46 من هذا الجزء.

(80) (Et j'etais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui)، وقد أخطأ ص. خطأ فادحاً حين قرأ: «ولقد كنت متيقناً أن أي فكرة من الفِكَر المشتملة على النقص لا وجود لها في الله. . .» وذلك لأن الأمر لا يتعلّق هنا البتة بالفِكَر إذا إن الضمير وهو ضمير الجمع للغائب لا يعود على (Idée) التي هي مستعملة هنا =

فـي حـيـن كـانـت فـيـه كـل الأخـرى[81]. كـمـا رأيـت [أيـضـاً] أن

= بالمفرد بل يعود على الأشياء (Choses) التي وردت في بداية الجملة: «كلّ الأشياء التي كانت لي عنها بعض الفكر» (Toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée). هذا بخصوص التركيب، أما بخصوص المعنى فإنه من الخلط أن نضع الفكر في الإله، لأن الفكر لا توجد إلا في ذهننا، وهي كما نعلم إما فطرية أو مصطنعة أو عارضة، انظر الهامش رقم 58 من هذا الجزء، بحيث إن الفِكَر كما شرحنا سالفاً، هي صور أو صدى أو انعكاس لما يوجد خارجنا، وهنا للأشياء «Choses» التي توجد أولاً توجد في الإله. وليست هذه الأشياء إلا الصفات والأفعال التي يمكن أن تنتمي أو لا تنتمي لطبيعة الإله. ونعلم أن المقياس في ذلك إنما هو كمالها أو عدم كمالها، أي إنها تنتمي إله إذا كان تملّكها يمثّل كمالاً، وهي لا تنتمي إليه إذا كان تملّكها يمثّل نقصاً. بحيث يقع التوازي بين الإله من جهة والذّهن من جهة أخرى، وتقابلهما الفكر من جهة، و«الأشياء» من جهة أخرى:

الإله ← الأشياء ← الكمال

الذهن ← الفكر ← النقص

(81) هي هذه الصفات «الأخرى» التي يسندها ديكارت إلى الإله؟ من البداهي أن تكون صفات الكمال. ولكن ما هي صفات الكمال هذه؟ إن ديكارت يميّز بوضوح بين صنفين كبيرين في هذه الصفات:

1) الصفات التي يشترك فيها البشر والإله، أي التي تمثّل كمالاً مطلقاً في الإله ونجد عنها نسخاً أو صدى أو آثاراً أو رسوماً عند البشر: «إني أريد أن أعترف هنا بصراحة بأن الفكرة التي لنا عن ذهن الإله مثلاً، لا تبدو لي مخالفة للتي لنا عن ذهننا نحن، إلا كما تختلف الفكرة التي لنا عن عدد لا متناه عن الفكرة التي لنا عن عدد زوجيّ أو ثلاثي، وكذلك الشأن بخصوص كلّ صفات الإله التي نجد في أنفسنا عنها رسوماً»، انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 108). مثال ذلك الذكاء والإرادة. وقد رأينا سلفاً الهامش رقم 44 من هذا الجزء، أهمية المشكلة الفلسفية التي يطرحها هذا الصنف من الصفات: هل أن أصلها في الإله وانعكاسها أو نسخها فينا، أم كما يميل غاسندي إلى الاعتقاد، أن أصلها فينا وانعكاسها في الإله، أو ما نسمّيه بهذا الاسم. انظر ما يقوله ديكارت بشأن مسألة التضخيم (Amplifier) في النص الذي أوردته بالهامش المشار إليها أعلاه.

2) الصفات التي لا يشتركان فيها والتي لا نجد في أنفسنا أي صورة عنها ولا أي انعكاس لها، وبالنتيجة فهي لا تمثّل صفات لنا، بقدر ما تمثّل نتيجة لفعل فاعل ندركه أو نجد فكرة لنا عنه: «ولكن إلى جانب ذلك فإننا نتصوّر في الإله اتساعاً وبساطة ووحدة مطلقة تشمل وتتضمّن كلّ صفاته الأخرى، ولا نجد عنها في ذواتنا ولا خارج ذواتنا أي نموذج، ولكنّها (كما قلت سلفاً) بمثابة علامة العامل على عمله...»، المصدر المذكور (أ. ت.، ج 9، ص 108). =

الشك[82]، وعدم الثبات[83]، والحزن[84]، وأشياء أخرى من هذا القبيل، لا يمكن أن تكون فيه، لأنني كنت أنا نفسي أستريح لو أنني أعفيت منها[85]. . . . .

= هذا ويمكن التمييز في هذا الصنف الأخير بين ما ينتمي إلى الإله بصفة فعلية أو كما يقول ديكارت: «بصفة صورية»، وما لا ينتمي إليه إلا بصفة تقريبية، أو حسب عبارة ديكارت «بصفة علوية» (أي ما هو قادر على فعله أو اكتسابه). ومن النوع الأول نجد الصفات الروحية (كالمعرفة، والذكاء، والإرادة، والقدرة)، وهي صفات لا تخضع تصورنا للإله إلى تحديد مكاني، وبالنتيجة لا تعرّض مفهومه إلى خطر التجزئة والتركيب. على خلاف ذلك فإنّ الصفات الماديّة كاللانهاية، والعدد، والامتداد، تعرّض تصوّرنا للإله إلى تحديد مكاني، وبالنتيجة إلى خطر تجزئته ككل الأجسام، ولذلك فهي لا تنتمي إليه إلا «بصفة علوية» (Eminemment)، أي إن كمال الإله يجعله قادراً على اكتسابها متى شاء، رغم أنه يمكن أن لا يتصف بها اتصافاً فعلياً. المصدر المذكور. وكذلك **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [23] (أ. ت.، ج 9، ص 35)، انظر أيضاً (ج.، ص 337).

(82) انظر أعلاه بداية الفقرة: «ولما رأيت بعد ذلك أنني [تعرّضت إلى] الشك وأنني تبعاً لذلك لست كائناً على غاية الكمال...».

(83) (L'Inconstance) ولا يعدّ ديكارت هذه الصفة من بين الصفات الكثيرة التي يعتبرها انفعالات في كتاب **انفعالات النفس**، بل نحن نجد صفة قريبة منها، وهي التي يسمّيها ديكارت التردّد (L'Irrésolution)، ويعرّفها بأنها «نوع من الخوف الذي يجعل النفس تتأرجح بين كثير من الأفعال التي يمكن لها فعلها، ويمنعنا من عدم إنجاز أي منها... وأقول إنّها نوع من الخوف رغم أنه يمكن أن يحدث، عندما يكون هناك اختيار بين كثير من الأشياء الصالحة بالقدر نفسه، أن يبقى المرء محتاراً متردّداً، دون أن يشعر بأي خوف... لذلك، فهو [أي التردّد] ليس انفعالاً لولا أن الخوف من الإخفاق يزيد من حدّة الحيرة...» انظر **انفعالات النفس**، الجزء 3، الفقرة [170] (أ. ت.، ج 11، ص 459).

(84) نجد كذلك في كتاب **انفعالات النفس** هذا التعريف للحزن: «إن الحزن ارتخاء مضجر، وهو يمثّل الانزعاج الذي يحصل للنفس من السّوء أو النّقص اللذين تصوّرهما انطباعات الدّماغ وكأنهما كامنان في النفس...» انظر **انفعالات النفس**، الجزء 2، الفقرة [92] (أ. ت.، ج 11، ص 397).

(85) انظر أعلاه: «إذ لو كنت وحيداً ومستقلاً...» (الجملة)، وكذلك نصّ **التأملات** الذي أوردته في ذلك الموضع، وخاصة «إذ لو كنت مستقلاً... لما شككت البتة في أي شيء وما تعلقت بأيّ رغبة».

ونرى أن ديكارت يعدّد هنا الصفات السلبية وهي الشك، والتعلّق، والرغبة، وعدم =

وإلى جانب ذلك[86]، فقد كانت لي فكر عن كثير من الأشياء المحسوسة والمجسّمة[87]: إذ رغم أني افترضت أني كنت أحلم[88]، وأنّ ما كنت أراه وأتخيّله باطل، فإني لم أستطع رغم ذلك أن أنفي

= الثبات، والحزن، «وأشياء أخرى». وهذه السلسلة السلبية تقابل السلسلة الإيجابية من صفات الكمال التي كان أورَدها آنفاً في الجملة: «ولكنت [جعلت] نفسي لا متناهياً وأزلياً ودائماً وعليماً وقديراً، فنحن إذاً أمام سلسلتين متقابلتين كما يتقابل السلب والإيجاب، ويرتكز تقابلهما هذا على تقابل منطلقهما الأنطولوجي، أي إنّهما تتقابلان كما يتقابل الاستقلال والتبعية. بحيث إن الاستقلال ينتج أو تنتج عنه سلسلة الإيجاب، في حين أن التبعية تؤول إلى سلسلة السلب».

(86) ينبغي أن نتذكر أننا هنا بصدد النظر في الدفعة الثالثة من «الأشياء» التي يقوم المؤلف بامتحانها لرؤية «ما إذا كان تملكها [يمثل] كمالاً أم لا»، حتى يسندها أو لا يسندها إلى الإله. وقد رأيناه يستعمل هذا المقياس بالنسبة إلى دفعة أولى من هذه «الأشياء»، وهي تلك «التي يمثل تملكها نقصاً»، فيزيحها عن طبيعة الإله. ثم يمرّ إلى دفعة ثانية بقوله «كما رأيت [أيضاً]»، وهذه الدفعة الثانية هي المتكونة من «الشك، وعدم الثبات، والحزن وأشياء أخرى من هذا القبيل». ونصل هنا بقوله «وإلى جانب ذلك» إلى الدفعة الثالثة، وهي التي ستتكوّن في هذا المقطع من «الفِكَر» التي كانت لي «عن كثير من الأشياء المحسوسة».

(87) (Choses sensibles et corporelles)، وفي ص. «الأشياء الحسيّة والجسمية». وما هي هذه «الفكر»؟ وما هي هذه «الأشياء المحسوسة والمجسّمة»؟ إن الفقرة [2] من هذا الجزء، وهي تلعب هنا الدّور نفسه الذي سيلعبه التأمّل الثاني، تقابل بين هذه الأشياء من جهة والنفس أو الأنا أو الجوهر المفكّر من جهة أخرى. ثم إن هذا التقابل يرمي بكلّ تلك «الأشياء» في عالم الوهم والخطأ واللاوجود، ليبرز ماهية الأنا ووجوده جوهراً مفكَراً وحقيقةً أوليةً ومبدئية. وهكذا، فإني أجد «أنه بإمكاني أن أعتبر أنّي لا أملك أي جسم، وأنه لا وجود لأي كون، ولا لأي مكان أشغله...»، في حين أنّي لا أستطيع البتة «أن أعتبر أنني لم أكن [شيئاً]». وهذا الجوهر المفكّر الذي يمثّل كياني، والذي أنا متأكّد من طبيعته ومن وجوده، «لا حاجة له كي يكون بأي مكان، ولا أن يرتبط بأي شيء مادي». وهو متميّز «تماماً عن الجسم». وعلى العموم، فقد انتهى بي التفكير على هذا المستوى إلى اعتبار كل الأشياء المادية والمحسوسة خاطئة، أو على الأقل محلاً للشك، وكل الأشياء الروحية صحيحة وحقيقية.

(88) نجد هنا تذكيراً بحجّة النّوم التي وردت في الفقرة [1] من هذا الجزء: «إن الأفكار نفسها التي تكون لنا في حال اليقظة يمكن أن تنتابنا ونحن نيام... لا تزيد حقيقة عن أضغاث الأحلام»، وكذلك في نص التأمّل الأول الذي أوردته بهذا الصدد.

أن فِكَرَه كانت عالقةً فعلاً بذهني[89]. ولكن لـمّا كنت قد عرفت بعد[90] معرفة واضحة [بالنّظر] في ذاتي أن الطّبيعة العاقلة[91] متميّزة

(89) وفي ص.: «أن صور ما أراه وأتخيّله في ذهني». ونرى أن ديكارت يجيب هنا على حجّة النوم التي جعلت الشك يأتي على اعتقادي بوجود الأشياء الخارجية. ومفاد هذه الحجّة كما في النصوص التي لَمحت إليها في الهامش السابق، أن الفكرة نفسها التي لي عن الأشياء الخارجية تكون لي على حدّ السواء في حال اليقظة وفي حال المنام، بحيث يمكن أن تكون يقظتي مناماً، وأن ما أراه وأتخيّله في اليقظة ليس إلا أضغاث أحلام. وتتمثّل الإجابة عن هذه الحجّة في ملاحظة أنه مهما كان الأمر، أي إن كنت في يقظة أم في منام، فإني أجد في ذهني بعض الفِكَر عن الأشياء الخارجية، تتميّز عن ذهني ذاته وهي ليست هو، ولا هو هي. وإلى جانب ذلك فإن هذه الفِكَر التي ليست آتية من ذهني تتقدّم إليه دون أن أرغب في ذلك، وتغيب عنه حتى وإن كنت أرغب في استمرارها أو بقائها، أي إنها ليست مرتبطة بإرادتي. وبالنتيجة، فهي ما دامت تتقدّم إلى فكري وتغيب عنه، وما دام هذا التقدّم وذلك الغياب خارجين عن إرادتي، فلا بدّ أن يرتبطا بحضور أو بغياب أشياء أخرى تلامس أعضائي الحسّية أو تفارقها؛ وتلك الأشياء هي الأجسام أو المحسوسات أو الأشياء المادّية. وهذا المقطع الذي يتقدّم هنا على غاية من الاقتضاب يمتدّ في **التأملات** على فقرات عدة أهمها هذه: «ولّما نظرت لا محالة في فِكَر كل هذه الخاصيات التي تقدّمت إلى ذهني، والتي أحسستها وحدها إحساساً حميماً مباشراً، لم تعوزني الحجج للاعتقاد بأنّي كنت أحسّ أشياء متميّزة تماماً عن ذهني، أعني أجساماً تبعث [إلّي] بتلك الفِكَر. إذ رأيت أن [تلك الفِكَر] تتقدّم إلى ذهني دون حصول موافقتي عليها، بحيث لم أكن أستطيع إحساس أي شيء مهما كانت رغبتي فيه إن لم يكن حاضراً أمام أعضائي الحسيّة، ولم يكن بإمكاني عدم إحساسه عندما يكون حاضراً أمامه»، انظر التأمّل السادس، الفقرة [8] (أ. ت.، ج 9، ص 59).

(90) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «بحيث إن هذا الأنا، أي النفس التي أنا بها ما أنا متميّزة تماماً من الجسم، وأكثر من ذلك فهي أيسر منه على المعرفة، وحتى إن لم يكن فإن ذلك ما كان ليمنعها من أن تكون كلّ ما هي [الآن]».

(91) (Pour ce que j'avais déjà connu en moi clairement que la nature intelligente)، وفي ص. «لّما كنت قد عرفت سابقاً معرفة واضحة أن الطبيعة العاقلة فيّ متميّزة...». ويبدو واضحاً أن هذه القراءة تحمل تحريفاً للنصّ، إذ إنّ ص. قد أخّر كلمة «فيّ» عن مكانها الأصلي، بحيث لم تعد تتعلّق بالمعرفة أو بطريقة المعرفة كما يريد ديكارت، بل بموضوع تلك المعرفة، أي التمييز بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الجسمية، وفي الحقيقة، فإن عبارة (En moi) تتعلّق بفعل (J'avais déja connu) السابق لها مباشرة، ويعني ذلك أن ديكارت يلمّح هنا إلى طريقة المعرفة التي أوصلته إلى إرساء التمييز بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الجسمية.

عن [الطّبيعة] الجسمية، وأن كل تركيب يدلّ على تبعية[92]، وأن التبعية نقص ظاهر، استنتجت من ذلك أنه ليس من الكمال أن يكون الإله مركباً[93] من هاتين الطبيعتين، وأنه بالنتيجة ليس كذلك[94]. بل

---

(92) (Dépendence)، وفي ص. «تعلّق الشيء بالشيء»، وفي **القاموس الجديد**: «التبعية: كون الشيء تابعاً للشيء». هذا ويبدو أن ج. يقصّر إلى حدّ ما في فهم المقصود هنا من التبعية عندما يقول: «لأن أجزاء الشيء المركّب تابعة بالضرورة بعضها لبعض، ولأن الكلّ ذاته تابع بدوره للأجزاء التي تكوّنه». وذلك لأن ما يجعل التبعية نقصاً ليس فقط ارتباط العناصر ببعضها والكلّ بالعناصر كما يرى ج. (وهذا المعنى حاصل لا محالة)، بل كذلك وأهمّ من ذلك، تبعية الشيء المركّب للكائن الذي ركّبه، والذي يبقي ذلك الشيء في حاجة دائمة إلى رعايته وعنايته. لذلك، فإن المعنى الحقيقي المقصود هنا من طرف المؤلف هو المعنى الذي تتقابل به التبعية مع الاستقلال كما حاولت إبرازه بالهامش رقم 85 من هذا الجزء، وكما يظهره النصّ الديكارتي الذي اعترضنا آنفاً: «... أن يكون قد وُجد كائن آخر أكثر [مني] كمالاً، أنا له تابع، ومنه اكتسبت كلّ ما أنا متمتّع به. إذ لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل [كائن] سواي...».

(93) لأن كل تركيب يتضمّن تبعية، ولأن التبعية نقص وليست كمالاً. هذا علاوة على أنّ تصوّر الإله كائناً مركّباً يسوقنا إلى نظرة مادية أو تصوّر مادي له، ويجعل منه بالضرورة كائناً مادياً: «إلا أنّني أنفي أن يكون الامتداد الحقيقي كما يتصوّره كلّ الناس عادة، موجوداً في الإله، أو في الملائكة، أو في نفوسنا، أو في أي جوهر ليس بجسم. [لأن] كل الناس يفهمون الامتداد عموماً على أنه شيء قابل للتخيّل (بقطع النظر عمّا إذا كان الأمر يتعلّق بكائن فكري أو بكائن واقعي)، وهم يميّزون في ذلك الكائن، عن طريق الخيال، بين أجزاء مختلفة، ذات أحجام وأشكال معينة، لا يمكن لأيّ منها أن يكون [أو أن يتماثل مع] الآخر، ويستطيعون حتى أن يضعوا بالخيال بعضها مكان بعض، دون أن يكون بإمكانهم رغم ذلك أن يتخيّلوا وجود اثنين من تلك الأجزاء، في مكان واحد. إلا أن شيئاً من ذلك لا يمكن أن يقال بشأن الإله والنفس، فالإله ليس قابلاً للتخيّل بل للمعرفة، ولا يمكن أن يتجزأ إلى أجزاء، وخاصةً إلى أجزاء ذات حجم وأشكال معيّنة. وأخيراً، فإننا نفهم بسهولة كيف أن النفس البشرية والإله وكثيراً من الملائكة يمكن أن يكونوا جميعاً وفي آن واحد، في مكان واحد. وينتج عن ذلك بوضوح أن الجواهر اللاجسميّة ليست ممتدّة بتاتاً بالمعنى الحقيقي للكلمة»، انظر إلى هنري مور، شباط/ فبراير 1649 (أ. ت.، ج 5، ص 269-270).

(94) (Et que par conséquent il ne l'était pas)، وفي ص. «وإنّه لا يمكن بالتالي أن يكون الله «مركباً» وقد اخترت الاقتضاب حتى لا أثقل النص ولا أضيف إليه ما لم يضع فيه المؤلف.

إنه إذا كانت[95] في العالم بعض الأجسام أو بعض[96] العقول أو الطبائع الأخرى التي ليست تامة الكمال[97]، فلا بدّ من أن يكون كيانها[98] تابعاً لقدرته، بحيث لا تستطيع البقاء من دونه لحظة واحدة[99].

---

(95) يلفت ج. الانتباه إلى أن ديكارت يستعمل هنا الصيغة الشرطية لأنه لم يثبت بعد، إلى حدّ هذه المرحلة من **الحديث**، وجود هذه الكائنات ولا طبيعتها، وهي ما زالت في نظره خاضعة للشكّ.

(96) لقد أسقط ص. «بعض» في هذين الموضعين وقرأ: «إذا كان في العالم أجسام وعقول». والمقصود هنا «ببعض العقول» هم البشر والملائكة.

(97) انظر الفقرة [4] من هذا الجزء: «لست كائناً على غاية الكمال» والهامش رقم 42 من هذا الجزء، وكذلك «عن طبيعتي من حيث هي متمتّعة بشيء من الكمال»، ثم «بعض الكمالات التي لا أملكها»، و الهامش رقم 63 بهذا الصدد.

(98) (Leur être)، وفي ص. «فإن وجودها يجب»، انظر كذلك الهامشين رقم 23 و28 من هذا الجزء.

(99) تعرف هذه المسألة في المنظومة الديكارتية بالخلق المتواصل، وهي نظرية تقول بأن الإله لم يخلق العالم مرة واحدة ثم تركه لذاته غارقاً في الديمومة، بل إنه خلقه مرّة أولى ثم ما انفك بعد ذلك يخلقه من جديد في كل لحظة. وترتكز هذه النظرية كما يلاحظه ج. على قائمتين أساسيتين: من جهة فهم الزمن بوصفه سلسةً منفصلة من اللّحظات، ومن جهة أخرى مفهوم العون الإلهي.

1) الزمن المنفصل: تعود هذه المسألة إلى نقاش حادّ ما انفك يدور منذ القدم الإغريقي حول تصوّر الحركة وتصوّر الزّمن الذي هو مرتبط بالحركة. ويقول غيرو: «إن ديكارت وهو الذي اعترض على الفيزياء الأرسطية وقاوم بضراوة كلّ [نظرة] دينامية وكل تقديرية (Virtualité)، يرفض أن يفهم الحركة على أنها تدفّق يكون فيه الحاضر محمّلاً بالماضي وممتلئاً بالمستقبل. ويقوده هذا النفي للتواصل الديناميكي إلى حبس كلّ فترة من فترات الحركة حبساً باتاً داخل حدود الآن الحاضر واعتبارها مكتفية بذاتها، في غنى عن الماضي، ولا تحمل شيئاً من المستقبل. ويؤول هذا الانفصال المطلق للفترات إلى إعدام الحركة من كلّ واحدة منها. إنّ كلّ حركة تقع في الزّمان وليس في الآن، ولذلك فإن مختلف فترات الحركة، وهي فترات آنية، لا تمثل حركة، بل هي [ليست إلا] علاقات هندسية تعرّف داخل الثبات وفي كل آونة، مختلف الأوضاع [التي تكون عليها أو] التي تحتلّها الأجسام بالنسبة إلى بعضها البعض...»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 276.

وبالنتيجة، فإن النظرة الديكارتية للزّمن تجعل منه تعاقب لحظات منفصلة ومستقلّة عن =

. . . .

= بعضها استقلالاً تاماً. ويعود هذا الاستقلال والانفصال إلى إمكانية تقسيم الزمن بصفة لا محدودة ولا محدّدة، بحيث تصبح اللحظة أو الآونة إذا اعتبرناها وحدة الزمن، إطاراً مغلقا فارغاً لا يحتوي على شيء، أي لا يحتوي على حركة أو على جزء مهما كان صغيراً من الحركة. ومن هنا فإنّ الزمن في نظر ديكارت يختلف عن الحركة وعن الامتداد رغم أنه يتشابه معهما. إنه يتشابه مع الامتداد (وسنعود بعد حين للحركة) من حيث إنه قابل مثله للتجزئة اللامحدّدة، لكنه يختلف عن الامتداد من حيث إن تجزئته ليست متواصلة كتجزئته، ولا تستمرّ إلى ما لا نهاية بل هي تتوقّف عند حدّ أو عند وحدة كما ذكرنا، وهي اللّحظة أو الآونة، في حين يتواصل تقسيم الامتداد إلى ما لا نهاية. وتلك هي الحجّة التي تجعل ديكارت يعترض على الذرّة. ولكن كيف نفهم عدم التوازي هذا الذي يرسيه المؤلف بين الزّمان والمكان (الامتداد)؟ ذلك ما يحاول غيرو شرحه: «ونفهم إذاً كيف يمكن للزّمن أن يكون قابلاً مثل الامتداد للتقسيم اللامحدّد دون أن ينجرّ عن هاته الخاصية بالنسبة إليه، ذلك التواصل الذي يفترضه الامتداد. وفعلاً فليس الزّمن متجانساً مع الامتداد: إذ ليس مثله واقعاً مخلوقاً، بل هو خاصية أو ظاهرة الوجود (إن الديمومة والوجود مترادفان)، تلك الظاهرة التي يتمتّع بها كل ما هو مخلوق، سواء أتعلّق الأمر بالفكر الذي هو في أصله غير متجزىء، أم بالامتداد الذي هو في أصله متجزىء...»، المصدر المذكور، ص 275.

2) نظرية العون الإلهي: إن هذه النظرية مستنتجة مباشرة من نظرية الزمن المنفصل: إذ نجد أن ديكارت يذكّر بمفهومه للزمان كلّما احتاج إلى تقديم صيغة بسيطة عن البرهان الثاني على وجود الإله، انظر الهامش رقم 62 من هذا الجزء، والتأمل الثالث: «إن كلّ زمن حياتي يمكن تقسيمه إلى ما لا نهاية له من الأجزاء التي لا يرتبط أي منها بتاتاً بالأخرى. ومن هنا فلا ينتج عن أني كنت منذ حين أنه لا بد من أن أكون الآن، إن لم يكن هناك في هذه الآونة سبب ينتجني ويخلقني إن صحّ التعبير من جديد، أي يحفظني» (أ. ت.، ج 9، ص 39)، وكذلك: «ولأنّي أرى أن أجزاء الزمن يمكن أن تنفصل عن بعضها البعض، فليس ينتج عن كوني الآن أني سأكون بالضّرورة بعد حين، إن لم أخلق من جديد إن صحّ التعبير، في كل لحظة من طرف سبب معيّن. ولن أجد صعوبة في اعتبار أن [هذا] الفاعل هو السبب الذي يخلقني باستمرار بهذه الطريقة، أي الذي يحفظني...» انظر **الإجابات الأولى** (أ. ت.، ج 9، ص 86)، وكذلك: «لا أعتقد أنه بالإمكان الشكّ في حقيقة هذه البرهنة، شرط أن ننتبه إلى طبيعة الزمن أو إلى فترة حياتنا. إذ هي على نحو بحيث لا ترتبط أجزاؤها ببعضها ولا توجد البتة في آن واحد، [بحيث] لا ينجرّ على كوننا الآن سنكون حتماً بعد حين، إن لم تواصل قوة ما، وهي التي أنتجتنا، في إنتاجنا، أي إن لم تحفظنا...» انظر **المبادىء**، الفقرة [21] (أ. ت.، ج 9، ص 34). ويمكن الرجوع إلى نص أكثر تفصيلاً في المعنى نفسه وهو القضية الثالثة وبرهانها في **الإجابات الثانية**. ومن هنا فإن تقطّع الزّمان يفترض ويحتّم تدخّل الإله في كل لحظة لإنقاذ الوجود من السقوط في العدم، أي لحفظه من الانقراض، أو وهو الشيء =

[5] ثـم إنـي أردت بـعـد ذلـك(100) أن أبـحـث عـن حـقـائـق

= نفسه، لخلقه من جديد. ومن هنا، فإن الزمن بقدر ما يبتعد كما رأينا آنفاً عن المكان أو الامتداد بقدر ما يقترب من الحركة والفعل. ويعني ذلك أن الفعل كالزمن ليس متجزّئاً بصفة لا محدّدة، بل هو يقسّم إلى وحدات فعلية تقع في الآونة. ولكن لا بد أن نتذكّر أن الفعل الذي يقع في الآونة هو فعل خارق للزمان ما دام هو فعل الإله، وهو ما نسمّيه خلقاً: «إن عملية الخلق هي العملية [التي تتمثّل] في وضع [الأشياء] في الديمومة والوجود. ولكنّها ليست في حد ذاتها ديمومة ولا وجوداً. إنّها انعدام الديمومة والوجود. ولكنّها ليست مجرّد العدم، إذ هي على عكس ذلك [تعبّر عن] الإله الفاعل. وهذه العملية هي الوسيلة التي بها يخرج (Sort) الإله الشيء من العدم عندما يرفعه إلى [منزلة] الديمومة والوجود. [ويقع ذلك] في لحظة ليست جزءاً من الشيء المخلوق الدائم، بل هي فترة القرار الحر الذي لا يتجزّأ، والذي يحدث الشيء في ديمومته. وهكذا فإن الفترة الخلاقة لكل شيء يدوم تخرج عن تأثير كل ما وجد أو دام قبلها. وهي إذاً مغلقة على ذاتها، ومنفصلة انفصالاً جذرياً عن كل الأخرى. وفي صلب هذا الفعل الذي لا يتجزأ يوجد مبدأ اللاتجزئة الجذرية والجوهرية التي تتّصف بها اللحظات الزّمنية...»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 274.

وذلك لأن فعل الخلق ليس ممارسة دائمة متواصلة في الزمان، وهو لا ينتج أشياء ولا منتوجات، بل هو «قرار» آني أو «ميل» يحدث تغيراً «لحال» الأشياء بين فينة وأخرى أو بين لحظة وأخرى: «وهكذا فليس الطابع الآني المطلق الذي يختصّ به التغيّر في كل فترة إلا الخلق في كل مرة لحالة جديدة (Un Nouvel état) تكون عليها الأشياء، أو لكون جديد تكون فيه العلاقات الهندسية للمسافة الفاصلة بين الأجسام مختلفة، بين الفينة والأخرى. إذ لا توجد في كل آونة إلا حالات هندسية مختلفة، لا تكون فيها الحركة الآنية التي تعرّف بتلك الحالة (إذا قورنت بالسابقة) إلا انعداماً للحركة...»، المصدر المذكور، ص 277. ومن هنا فنحن نخلص إلى التصوّر الهندسي للكون أو للامتداد، هذا التصوّر الهندسي الذي يجمّد الحركة في الآونة المفرغة الفاصلة بين تشكيلة هندسية للكون وأخرى. وهذه الآونة هي بحقّ مفرغة لأنها لا تحمل فعلاً، بل هي لا تحمل سوى إرادة الإله الحرّة وقراره اللامشروط بالإبقاء على حالة الكون السّابقة أو إعادة تشكيلها أو تبديلها بحالة جديدة أو بوضع هندسي جديد.

(100) يستحسن أن نذكّر هنا بالمراحل التي قطعت في هذا الجزء الذي وعدنا صاحبه منذ البداية «بالكشف عن التأملات الأولى التي قام بها فيه». لقد رأيناه يبدأ بالشك الذي ينتهي، بتعميمه ودفعه إلى حدوده القصوى، إلى إرساء أول حقيقة وهو الكوجيتو. ثم يتوقّف عند تعريف هذه الحقيقة الأولى وهي وجود الجوهر المفكّر. ويخلص من هناك إلى تقديم نموذج للقضية الصحيحة. ثم يعود بعد ذلك إلى مسألة الشك ليستخلص منها نقصه ومن هناك فكرة كائن أكثر منه كمالاً. ثم ينطلق في تصنيف الأفكار والفِكَر إلى إرساء فكرة الكائن الكامل =

أخرى[101]، فتناولت موضوع الهندسيين[102] الذي تصوّرته جسماً متصلاً[103] . . . .

= التي تتخذ دليلاً أو برهاناً أولاً على وجود الإله. ثم يتلو ذلك برهان ثانٍ على وجود الإله، ويتلخّص في أنّي لست منتج ذاتي بل إن هناك من أنتجني. ومن هنا ينطلق في تعداد ما يمكن أن ينسب وما لا يمكن أن ينسب إلى هذا الكائن الكامل، وذلك ما اصطلح على تسميته بصفات الإله. ونصل «بعد ذلك» إلى النقطة التي نحن بصدد قراءتها الآن وتهمّ البحث «عن حقائق أخرى»، وهي الماهيات الرياضية («موضوع الهندسيين»). وهي مقدمة للبرهان الثالث والأخير على وجود الإله (ويبدأ في هذه الفقرة عند قوله: «في حين أنني إذا عدت...»)، وهو المعروف بالبرهان الأنطولوجي.

(101) إنّ التأمّل الخامس يلخّص الموقف بوضوح أكثر مبرزاً النقطة التي بلغها المؤلف في اتباعه «النظام الحجج»: «لقد بقي لي كثير من الأشياء الأخرى التي تستحقّ النظر، وتتعلق بصفات الإله، كما تتعلق بطبيعتي الخاصة، أي طبيعة فكري: ولكن ربّما عدت إليها بالبحث في مناسبة أخرى. أما الآن (وبعد أن لاحظت ما ينبغي فعله أو عدم فعله للوصول إلى الحقيقة)، فإن ما ينبغي عليّ القيام به بصفة رئيسية، هو الخروج والتخلّص من كل الشكوك التي سقطت فيها هذه الأيام الفارطة لرؤية ما إذا كان هناك ما يمكن معرفته بيقين بخصوص الأشياء المادية.

ولكن قبل أن اتفحّص ما إذا كان يوجد مثل تلك الأشياء خارج ذاتي، فإنه يجب عليَّ أن أنظر في فكرها من حيث هي كامنة في ذهني، لأرى ما هي المتميّزة منها وما هي الغامضة» انظر التأمّل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 50).

(102) لقد غير ديكارت رأيه في **التأملات**، إذ لم يعد يسند الموضوع لرجال الهندسة بل للفلاسفة مع إضفائه عليه صيغة التحقير: «وبادىء ذي بدء فأنا أتخيّل بصفة متميّزة هذه الكمية التي يسمّيها الفلاسفة بابتذال (Vulgairement) الكميّة المتّصلة، أو الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً أو ارتفاعاً...» التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 50).

(103) (Un Corps continu)، وفي ص. «وهو كما تصوّرته جسم متّصل». لقد دقّق ديكارت مسألة الاتصال بهذه العبارات: «أمّا أنا فإني أقول بأن هناك اتصالاً عندما يكون لجسمين مساحتان ملتسقان (Jointes)، بحيث يجعلهما ذلك يتحركان معاً ويسكنان معاً. وما خالف ذلك [من الأجسام] فهي حتماً مماسة لبعضها (Contigus)» انظر محاورة مع بورمان (أ. ت.، ج 5، ص 164).

ويرتكز هذا المفهوم للاتصال على نفي كل فصل أو كل فراغ أو كل خلاء (Vide) بين نقطة وأخرى من الجسم. والقول بالاتصال بهذا المعنى يفضي بديكارت، كما هو معروف إلى نفي الخلاء والقول بعدم وجوده في الطبيعة: «أمّا بخصوص الخلاء بالمعنى الذي يقصده الفلاسفة بهذه العبارة، أي فضاء ليس فيه أيّ جوهر، فمن البديهي أنه لا وجود في الكون =

أو فضاءٌ يمتد[104] . . . .

= لمثل ذلك الفضاء، لأنه ليس هناك فرق بين امتداد الفضاء أو المكان الداخلي (Lieu intérieur) وامتداد الجسم. ونظراً إلى كوننا نصيب عندما نستنتج من امتداد الجسم طولاً وعرضاً وعمقاً أنّه جوهر، لأننا نتصوّر أنه ليس ممكناً أن يكون للاشيء امتداد، فمن واجبنا أن نستنتج الشيء نفسه من الفضاء الذي نفترض أنه خال: أي إنه ما دام فيه امتداد فإن فيه كذلك حتماً جوهراً»، انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [16] (أ. ت.، ج 9، ص 71-72).

(104) (Ou un espace indéfiniment étendu)، وفي ص. «أو مكان لا حدّ لامتداده...»، ويبدو من غير المصيب استعمال عبارة «مكان» في هذا الموضع. هذا وتمثّل هذه المسألة نقطة هامة في المنظومة الديكارتية، وتتمثّل في حصر مفهوم الجسم المادي في الفضاء الممتد، والقول بأن الحجم ليس سوى امتداد أو فضاء يمتد طولاً وعرضاً وعمقاً: «إن طبيعة المادة أو الجسم عموماً لا تتمثّل في كونه شيئاً صلباً، أو ثقيلاً، أو ملوّناً، أو يمسّ حواسنا بل إنما في كونه جوهراً ممتداً طولاً وعرضاً وعمقاً... ومن هنا فإن طبيعة [الأجسام] لا تتمثّل في الصلابة التي نحسّها [فيها] أو في الحرارة أو صفات أخرى من هذا النوع، لأننا لو تفحّصنا أي جسم من الأجسام، لاستطعنا أن ندرك إنه لا يملك في ذاته أي صفة من هذه الصفات، ولكننا ندرك بوضوح وتميّز أنه يملك كل ما يجعل منه جسماً إذا كان له امتداد طولاً وعرضاً وعمقاً، ومن هنا فهو ليس كذلك بحاجة بتاتاً إلى تلك [الصّفات]، بل إن طبيعته لا تتمثّل إلا في كونه جوهراً يملك امتداداً» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [4] (أ. ت.، ج 9، ص 65).

ولكن ما هو في واقع الأمر هذا الجوهر الذي يملك امتداداً؟ إننا «إذا فحصنا طبيعة هذا الكائن الممتد... سنجد إنه ليس سوى الفضاء الذي يظنه الناس عادة ملآناً حيناً، خالياً حيناً آخر، واقعاً حيناً، خيالاً حيناً آخر. وفعلاً، فإن كل الذين تصوّروا الفضاء حتى وإن كان خيالياً وخالياً، تصوّروا فيه بسهولة أجزاء ذات أحجام وأشكال مختلفة، بحيث يمكن تحويل بعضها إلى أماكن البعض الآخر عن طريق الخيال، غير أنهم لا يستطيعون البتة أن يتصوّروا أن جزأين من تلك الأجزاء يمكن أن يتداخلا ليحتلا معاً المكان نفسه، لأنه من التناقض أن يحدث مثل ذلك [التّداخل]، أو أن يحذف أي جزء من تلك الأجزاء. ولمّا كنت اعتبر أن خاصيات على ذلك الحدّ من الواقعية لا يمكن أن تنتمي إلا إلى جسم واقعي، فقد آليت على نفسي القول بأن لا وجود لفضاء تامّ الخلاء، وبأن كل كائن ممتدّ هو جسم حقيقي. ولم أتردّد في أن أنفصل، حول هذه النقطة، عن رجال عظماء أمثال أبيقور وديموقريطس (Démocrite) ولوقراطيوس ..(Lucrèce).» انظر إلى هنري مور، 5 شباط/ فبراير 1649 (أ. ت.، ج 4، ص 271).

وهكذا، فإن الجسم ليس إلا امتداداً، ولكن الامتداد بدوره ليس إلا الفضاء: «إن الفضاء أو المكان الدّاخلي والجسم الذي هو محفوف بذلك الفضاء لا يتميزان عن بعضهما إلا =

بصفة لا محدّدة[105] طولاً وعرضاً وارتفاعاً أو عمقاً، ويقبل الانقسام

= من وجهة نظر فكرنا. إذ إن الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً، وهو الذي يتكوّن فيه الفضاء، هو الذي يتكوّن منه الجسم...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [16] (أ. ت.، ج 9، ص 71-72).

(105) (Indéfiniment)، انظر أعلاه الملحوظة السابقة. ويميّز ديكارت بين (L'Indéfini) (اللامحدّد) و (L'Infini) (اللامتناهي أو اللانهاية). وقد سعى إلى توضيح هذا التمييز في كثير من المواضع: «ومن وجهة نظرنا، فإننا عندما نرى أشياء لا نلاحظ فيها حدوداً في اتجاهات معيّنة، فإننا لا نقول لذلك إنها لا متناهية، بل إننا نعتبرها لا محدّدة فحسب. وهكذا، فلأننا لا نستطيع أن نتصوّر امتداداً على حدّ من الاتساع بحيث لا نتصوّر أكثر منه، نقول إن امتداد الأشياء الممكنة غير محدّد، ولأننا لا نستطيع أن نقسّم جسماً ما إلى أجزاء صغيرة إلا تصوّرنا أن تلك الأجزاء يمكن أن تقسّم إلى أجزاء لا محدّدة العدد، ولأننا لا نستطيع أن نتصوّر من [كثرة] النجوم إلا تصوّرنا أن الإله قادر على خلق أكثر منها، فنحن نفترض أن عددها لا محدّد، وكذلك الشأن بخصوص بقية الأشياء.

«ونسمّي هذه الأشياء لا محدّدة عوض أن نسمّيها لامتناهية، حتى نترك للإله وحده اسم اللامتناهي، وليس ذلك لأننا لا نلاحظ حدوداً في كمالاته فحسب، بل كذلك لأننا متيقنون من أنه لا وجود لمثل تلك الحدود. أمّا بخصوص الأشياء الأخرى فإننا نعلم أنها ليست على مثل ذلك الحدّ من الكمال المطلق، لأنه رغم أننا نلاحظ فيها أحياناً خاصيات تبدو لنا بلا حدود، فإننا لا نتخلّف عن إدراك أن ذلك إنما هو عائد إلى نقص في أذهاننا، لا إلى طبيعة [تلك الأشياء]» انظر **المبادىء**، الجزء 1، الفقرتان [26] . [27] (أ. ت.، ج 9، ص 36-37).

وقد عاد المؤلف إلى هذه الكلمات بعد أربع سنوات من كتابتها، بمناسبة النقاش مع بورمان لشرحها والتعليق عليها (أ. ت.، ج 5، ص 167): «اعتراض: إن هذا التمييز [بين اللامحدّد واللامتناهي] قد وقع تصوّره لأول مرة من طرف المؤلف. غير أن أحداً يستطيع القول: كيف العالم؟ أليست له حدود معيّنة؟ هل أن شيئاً يمكن أن يوجد بالفعل وبصفة فردية دون أن تكون له طبيعة معينة وحدود؟ أليس الشأن كذلك بخصوص العدد والكمية... إلخ.

جواب: إننا في ما يخصّنا، لا نستطيع البتة العثور على أي حد في تلك الأشياء، وهكذا فهي من وجهة نظرنا غير محدّدة، وأكثر من ذلك، فهي دون شك لا متناهية، إذ إن اللامحدّد إذا تكاثر وتكاثر دائماً، كما هو الشأن هنا، يصبح اللانهاية ذاتها. وهكذا، فقد يمكننا القول بأن العالم لامتناه، وكذلك الشأن بخصوص العدد... إلخ.

أمّا الإله، فقد يتصوّر ويعرف حدوداً معيّنة للعالم، والعدد والكمية، وقد يعرف شيئاً ما يفوق الكون اتساعاً، ويفوق العدد... إلخ. وتكون [هذه الأشياء] منتهية في نظره. =

إلى أجزاء مختلفة[106]، يمكن لها أن تتخذ أشكالاً وأحجاماً مختلفة[107]، وأن تحرّك أو تنقل بطرق شتى[108]، والهندسيون

= ونرى هنا أن طبيعة هذه الأشياء تتجاوز طاقتنا، وما دمنا منتهين، فنحن لا نستطيع فهمها، وهي من منظورنا غير محدّدة أو منتهية» انظر محاورة مع بورمان، حول **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [26] (أ. ت.، ج 5، ص 77)؛ انظر كذلك **الإجابات الأولى** (أ. ت.، ج 9، ص 89)، وإلى مارسان، 3 كانون الأول/ ديسمبر 1640 (أ. ت.، ج 3، ص 248).

(106) إن المادة التي ليست إلا الفضاء الذي ليس بدوره إلا الامتداد، قابلة للتقسيم اللامتناهي: «إنه ينبغي أن نعترف أن شيئاً ما يوجد في هذه الحركة التي تتصوّرها أنفسنا حقيقةً، ولكنها رغم ذلك لا تستطيع فهمها: ألا وهو تقسيم أجزاء المادة إلى ما لا نهاية، أو التقسيم اللامحدّد إلى كمية من الأجزاء التي لا نستطيع أن نرصد منها واحدة بالفكر، مهما كانت صغيرة، إلا تصوّرنا أنها منقسمة بالفعل إلى أجزاء أخرى أقل منها...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [34] (أ. ت.، ج 9، ص 82). وينبغي أن نلاحظ أن هذا الانقسام اللامتناهي هو نتيجة لفهم المادة بوصفها امتداداً ولفهم الامتداد فهماً هندسياً، أي ينبذ كل تصوّر للفراغ داخله، انظر الهامش رقم 103 من هذا الجزء، ويرتكز على التواصل الذي يفترض بدوره التقسيم اللانهائي. إن الفضاء الهندسي سطح أو عدد لامتناه من السطوح، كل منها قابل للتقسيم إلى عدد لامتناه من الخطوط، كل منها قابل للتقسيم إلى عدد لامتناه من النقاط... إلخ.

(107) مثلما أن الفضاء الهندسي متواصل ومتجانس، ولا تختلف أجزاؤه عن بعضها إلا من حيث مقاديرها والأشكال التي تحدّد تلك المقادير، فإنه «لا وجود...إلا لمادة وحيدة في الكون، ونحن لا نعرفها إلا بامتدادها...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [23] (أ. ت.، ج 9، ص 75). وهذه المادة التي ليست إلا امتداداً، متواصلة ومتجانسة، ولا يدخلها التنوّع والاختلاف إلا من حيث مقادير أجزائها والأشكال التي تكتسيها: وهكذا فإن «الماء والتراب والهواء وكل تلك الأجسام التي تحيط بنا متكوّنة من كثير من الأجزاء الصغيرة المختلفة الأشكال والأحجام... ثم إني أفترض بالخصوص أن الأجزاء الصغيرة التي يتكوّن منها الماء طويلة ومتّحدة ولزجة كمثل [سمك] السلور الصغير... وعلى عكس ذلك، فإن [الأجزاء] التي يتكوّن منها التراب وحتى التي يتكوّن منها الهواء وأغلب الأجسام الأخرى، لها أشكال غير منتظمة وغير متساوية...» انظر **الأنواء**، الخطاب الأول (أ. ت.، ج 6، ص 233).

(108) إن كل التشكيلات التي تظهر في المادة رغم اختلافها، تعود إلى حركة الأجزاء التي تتكوّن منها تلك المادة؛ «إنه لا وجود إذاً إلا لمادة وحيدة في الكون، ونحن لا نعرفها إلا بامتدادها، لأن كل الخاصيات التي نراها فيها بتميّز، تعود إلى أنها قابلة لأن تقسّم وتحرّك حسب أجزائها، ولأنها يمكن أن تقبل كل التشكيلات المتنوعة التي نلاحظ أنها تحدث فيها تبعاً لحركة أجزائها. إذ رغم ما نتصوّره بالفكر من تقسيمات في هذه المادة، فإنّه من الثابت لا =

يفترضون كل ذلك في موضوعهم، واستعرضت[109] بعضاً من أبسط براهينهم. ولما أدركت أن ما يسنده الناس إليها من بالغ اليقين لا يعود إلا لكونهم يتصوّرونها تصوّراً جلياً، حسب القاعدة التي ذكرتها آنفا[110]، أدركت أيضاً أن لا شيء فيها بتاتاً يؤكد لي وجود مواضيعها. إذ رأيت على سبيل المثال أننا إذا افترضنا مثلثاً فلا بد من أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، غير أنني لم أرَ لذلك بتاتاً ما يؤكد لي وجود أي مثلث في العالم[111]. في حين أنني إذا

= محالة أن فكرنا لا يملك المقدرة على تغيير أي شيء منها، وأن كل الحركات المتنوّعة التي نجدها فيها تعود إلى الحركة المكانية...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [23] (أ. ت.، ج 9، ص 75).

(109) (Je parcourus)، وفي ص. «وتفحّصت». وفي الترجمة اللاتينية: «أعدت في الذاكرة». هذا وقد جعل ص. الجملة الاعتراضية السابقة: «والهندسيّون...» بين قوسين، الشيء الذي لا يوجد في النص.

(110) القاعدة الأولى من **قواعد الطريقة**، انظر الجزء 2، الفقرة [7]، من هذا الكتاب: «...أن لا أقبل أبداً بأي شيء بوصفه حقيقة دون أن أعرف [معرفة] جلية أنه كذلك...».

(111) تمثّل هذه النقطة مسألة هامة جداً في المنظومة الديكارتية وفي الميتافيزيقا الكلاسيكية بصفة عامّة. وقد لمحت إليها بالهامش رقم 23 من هذا الجزء، وهي تتعلّق بالتمييز بين حقائق الماهية أو الكيان (Vérités d'essence) وحقائق الوجود (Vérités d'existence). ويؤكد ديكارت هذا التمييز تأكيداً خاصاً، وهو ينطلق لإرسائه بوضوح وبصفة منهجية من الصعيد الإبستيمولوجي ليصل إلى الصعيد الأنطولوجي أو الميتافيزيقي. ونحن نجد هذا التدرّج واضحاً في **التأملات**، إذ إننا ننطلق في التأمّل الأول من التمييز بين العلوم التي تهتم بالماهية والتي تهتم بالوجود: «لذلك فقد لا نستنتج استنتاجاً سيّئاً لو قلنا إن الفيزياء وعلم الفلك والطب وكل العلوم الأخرى التي يتعلّق اهتمامها بالأشياء المركّبة، قابلة لكثير من الشك وعدم اليقين، ولكن الحساب والهندسة والعلوم الأخرى [التي هي] من هذا القبيل، والتي لا تدرس إلا أشياء بسيطة جداً عامة جداً، دون أن تكلّف عناء معرفة ما إذا كانت [تلك الأشياء موجودة] في الطبيعة أم ليست فيها، تحتوي على شيء من اليقين وعدم التعرض إلى الشك. إذ إن صحوت وإن نمت فإن الاثنين والثلاثة مجموعة تكوّن دائماً عدد خمسة، ولن يكون أبداً للمربّع أكثر من أربعة أضلع...» انظر التأمّل الأول (أ. ت.، ج 9، ص 16). غير أن هذا التمييز الإبستيمولوجي ليس إلا انعكاساً ونتيجة للتمييز الأصلي الذي يشقّ المواضيع التي تهتم بها تلك العلوم وتدرسها: «إني أجد في نفسي عدداً لا متناهياً من الفكر [الدّالة =

....

= على] بعض الأشياء التي لا يمكن اعتبارها عدماً تاماً، رغم أنه قد لا يكون لها أي وجود خارج ذهني، وهي ليست من افتعالي، رغم أني أملك حرية في تصوّرها أو عدم تصورها، وهي تملك طبائع حقيقية ثابتة. مثال ذلك عندما أتخيّل المثلث، فرغم أنه قد لا يكون لذلك الشكل أي وجود في أي مكان من العالم خارج ذهني، ولم يكن له قط أي وجود في الماضي، فإن ذلك لا يمنع [هذا الشكل] من أن تكون له طبيعة أو صورة أو ماهية معيّنة، وهي ثابتة أزلية، لم أخترعها البتة، ولا ترتبط بتاتاً بفكري. وذلك واضح من كوننا نستطيع أن نبرهن عن عدد من خاصيات ذلك المثلث، وهي [على سبيل المثال] أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وأن أكبر زاوية [فيه] هي التي تستند إلى أكبر ضلع، وغير ذلك من الخاصيات المشابهة التي أعترف الآن اعترافاً واضحاً جلياً بوجودها فيه، إن شئت ذلك أم أبيته، رغم أني لم أفكر فيها من قبل بتاتاً عندما تخيّلت مثلثاً لأول وهلة، ومن هنا فإني لا أستطيع القول بأني افتعلتها أو اخترعتها» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 51).

ويعتبر ديكارت هذا البرهان كافياً للتدليل على أن الماهيات قائمة بذاتها، وباستقلال تام عن الوجود (أي عن وجود الأشياء الماديّة)، وهو يعود إليه في النقاش الذي دار بينه وبين الفيلسوف الإنجليزي هوبز (Hobbes) بخصوص **التأملات**. ويمثل هذا النقاش الذي نورد أهم جزء منه في ما يلي، تبايناً واضحاً بين الاتجاه المثالي الذي يمثّله ديكارت والقائل باستقلال الماهيات عن الوجود، والتيار التجربي المادي الذي يمثله هوبز والقائل بأسبقية الوجود على الماهيات، وحتى بأن الماهيات ليست إلا أسماء. ويصل هذا التباين بين الفيلسوفين هنا إلى جعل النقاش نوعاً من «حوار الصّم» الذي لا يفهم فيه الواحد منهما بتاتاً ما يقوله الآخر: وهذا اعتراض هوبز: «إذا لم يكن هناك أي مثلث في أي مكان من العالم، فإني لا أستطيع أن أفهم كيف تكون له طبيعة، إذ إن ما لا يوجد في أي مكان ليس شيئاً بتاتاً، ولا يملك كذلك بتاتاً كياناً أو طبيعة. إن الفكرة التي يتصوّرها ذهننا عن المثلث آتية من مثلث آخر رأيناه أو اخترعناه على [نموذج] الأشياء التي رأيناها. ولكن منذ أن أطلقنا اسم المثلث على الشيء الذي نعتقد أننا استنتجنا منه اسم المثلث، فإن الاسم بقي قائماً رغم أن الشيء اندثر. كذلك، فإننا إن تصوّرنا مرة بالفكر أن كل زوايا المثلث إذ اعتبرت معاً تكون مساوية لقائمتين، وأطلقنا هذا الاسم الآخر على المثلث، إنه شيء يملك ثلاث زوايا مساوية لقائمتين، فحتى عندما لا يكون هناك في الكون أي مثلث، فإن الاسم سيبقى قائماً رغم ذلك. وهكذا فإن حقيقة هذه القضية: إنّ المثلث شيء يملك ثلاث زوايا مساوية لقائمتين، ستكون أزلية، ولكن طبيعة المثلث لن تكون لذلك أزلية، إذ لو حدث صدفة أن اندثرت كل المثلثات على وجه العموم، فإن تلك الطبيعة ستكفّ عن الوجود.

كذلك فإن هذه القضية: الإنسان حيوان، ستكون صحيحة بصفة أزلية بسبب الأسماء الأزلية، ولكن لو افترضنا أن الجنس البشري أعدم، فلن تكون هناك طبيعة أزلية.

لذلك، فمن الواضح أن الماهية [أو الكيان] من حيث تتميّز من الوجود، ليست شيئاً =

عدت[112] إلى تفحّص الفكرة التي كانت لي عن كائن كامل[113]،

= سوى جمع بين الأسماء عن طريق فعل كان [أو هو] (Le verbe est)؛ ومن هنا فإن الماهية [أو الكيان] من دون الوجود وهم [من أوهام] فكرنا...».

وهذا جواب ديكارت: «إن التمييز بين الماهية [أو الكيان] والوجود معروف من طرف الجميع، وما يقال هنا عن الأسماء الأزلية عوضاً عن المفاهيم والفِكَر ذات الحقيقة الأزلية، قد وقع دحضه ورفضه في ما تقدّم بما فيه الكفاية» انظر **الإجابات الثالثة**، الاعتراض 14 (أ. ت.، ج 9، ص 151).

ونرى إذا إن ديكارت يعود ليتحدّث عن «المفاهيم» و«الفكر» الحقيقية الأزلية، حيث لا يرى هوبز إلا مجرّد «أسماء»؛ وذلك لأن ديكارت ينطلق من «الواقع الأنطولوجي» ليثبت «الواقع الوجودي»، أو من الماهيات ليثبت الموجودات (المادية)، في حين يقوم هوبز بعكس ذلك، فينطلق من الموجودات المادية، ليجعل من كل «صورة» من صورها، مجرد خيال أو «اسم» نطلقه عليها.

(112) «يعود» هنا ديكارت كما يقوله صراحة إلى مواصلة البرهنة على وجود الإله، ونصل بذلك إلى البرهان الثالث والأخير على هذا الوجود الإلهي، وهو معروف في تاريخ الفلسفة بالاسم الذي أطلقه عليه كانط (Kant)، وهو «البرهان الأنطولوجي».

(113) يتضّح هنا معنى هذه «العودة». هذا البرهان الثالث يستخلص مثل البرهانين السّابقين من «فكرة الكائن الكامل». ويعني ذلك أن هذه الفكرة تمثّل على حدّ تعبير غيرو «الحدّ الأقصى المطلق»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 207.

أو لنقل الأفق المشترك الذي تنبع منه اتجاهات ثلاثة يؤول كل منها إلى النتيجة نفسها بطرق مختلفة، بحيث إننا نجد، بلغة الرياضيين، أولية أو بديهية واحدة تنطلق منها براهين ثلاثة مختلفة لكنها تبرهن كلها على الخلاصة نفسها، وهو ما يمثّله الجدول الآتي:

الأولية	البرهان	الخلاصة
فكرة الكائن الكامل	ـ ليست آتية من العدم ـ ليست آتية من ذاتي...	وجود طبيعة كاملة: الإله
فكرة الكائن الكامل	ـ أعرف بعض الكمالات التي لا أملكها ـ لست الوحيد في العالم ـ لست صانع نفسي..	وجود صانع كامل: الإله
فكرة الكائن الكامل	الوجود: كمال	وجود صانع كامل وموجود: الإله

وجدت أنها تتضمّن الوجود، كما تتضمّن [فكرة] المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، أو كما [تتضمّن فكرة] الكرة أن كل أجزائها متساوية البعد عن مركزها، بل هو أكثر من ذلك جلاء[114]. وتبعاً

(114) تلك هي الصيغة الأولى للبرهان الثالث والأخير على وجود الإله. أمّا **التأملات** فهي تقدّم صيغة أكثر اقتراباً من البناءات المنطقية، وبصفة خاصة من الاستدلال القياسي: «والآن، فإذا كان يكفي أنني لمجرّد ما استخلص من ذهني فكرة شيء ما ينتج عن ذلك أن كل ما أعترف اعترافاً واضحاً متميّزاً بأنه ينتمي إلى ذلك الشيء فهو ينتمي إليه فعلاً، فهلا أستطيع أن أستخلص من ذلك دليلاً أو حجّةً برهانية على وجود الإله؟ [إذ] إنه من اليقين أني لا أجد في ذاتي فكرة عنه، أي فكرة عن كائن تامّ الكمال، أقل [مما أجد فيها] فكرة عن أي شكل من الأشكال أو عن أي عدد من الأعداد. وإنّ معرفتي بأن طبيعته تملك وجوداً فعلياً أزلياً، لا تنقص وضوحاً وتميّزاً من معرفتي بأن كل ما باستطاعتي البرهنة عليه بشأن شكل من الأشكال أو عدد من الأعداد ينتمي حقيقة إلى طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد» انظر التأمّل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 52).

ويبدو ديكارت وكأنّه أحس بضعف في هذه الحجّة، وهو الضعف الذي سيركز عليه النقاد كما سنرى بعد قليل، لذلك، فهو يدخل في نقاش مطوّل ومسبّق لهذه الحجّة، ويواصل: «ومن هنا فحتى لو كان كل ما استنتجته في التأملات السابقة غير صحيح، فإن وجود الإله ينبغي أن يكون في ذهني على درجة من اليقين مساوية على الأقل لليقين الذي أسندته إلى حد الآن لكل الحقائق الرياضية التي لا تهم إلا الأعداد والأشكال: رغم أن ذلك لا يبدو في البداية واضحاً تمام الوضوح، بل يبدو وكأنه يكتسي مظهراً من مظاهر السفسطة. إذ إنني بعد أن اعتدت على القيام بشأن كل الأشياء الأخرى، بتمييز بين الوجود والماهية [أو الكيان]، فإني أقتنع بسهولة بأن وجود الإله يمكن [هو أيضاً] أن ينفصل عن ماهيته، وأنه يمكن بهذه الصفة أن نتصوّر الإله كما لو لم يكن بالفعل. غير أنني عندما أفكّر في الأمر بإمعان، أجد من الواضح أنّ الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الإله بقدر ما لا يمكن أن ينفصل المثلث المستقيم عن مساواة مجموع زواياه لقائمتين، أو عن فكرة الجبل فكرة الواد. بحيث إنه ليس أقل خوراً أن نتصوّر إلهاً (أعني كائناً تام الكمال) من دون وجود (أي من دون بعض الكمالات)، من أن نتصوّر جبلاً من دون واد»، المصدر نفسه.

هذا من جهة، لكن هناك مشكلة أخرى: «ولكن رغم أنني لا أستطيع أن أتصوّر إلهاً من دون وجود كما لا أستطيع أن أتصوّر جبلاً من دون واد، فإنه بقدر ما لا ينتج عن تصوّري لجبل يرافقه واد أن يوجد أي جبل في العالم، يبدو أنه لا ينتج كذلك عن تصوّري لإله يرافقه الوجود أن يكون هناك إله بتاتاً: إذ إن فكري لا يفرض أي ضرورة على الأشياء. ومثلما أجد حرية في أن أتخيّل حصاناً مجنّحاً رغم أنه قد لا يوجد البتة حصان له أجنحة، =

....

= كذلك فقد أستطيع أن أسند الوجود للإله رغم أنه ليس هناك أي إله موجود. ولكن ههنا توجد سفسطة مختفية وراء ظاهر هذا الاعتراض: إذ إنه لا ينتج عن مجرّد تصوّري لجبل من دون واد أن يوجد في العالم أي جبل ولا أي واد، بل [لا ينتج عن ذلك] إلا أن الجبل والواد، إن وجدا أو لم يوجدا، لا يمكن أن ينفصلا عن بعضهما، في حين أنه ينتج عن مجرّد عدم استطاعتي تصور إله من دون وجود أن الوجود لا ينفصل عنه، ومن هنا فهو موجود حقيقة: لا لأن فكري يستطيع أن يجعل الأمور على تلك الصفة، أو لأنه يفرض على الأشياء أي ضرورة، بل على عكس ذلك لأن ضرورة ذلك الأمر، أعني ضرورة وجود الإله، تقود فكري إلى أن يفكّرها بهذه الصفة. إذ لست حرّاً في أن أتصوّر إلها من دون وجود (أعني إلهاً تام الكمال دون أحد الكمالات التامة)، مثلما أنا حرّ في أن أتخيّل حصاناً من دون أجنحة، أو [حصاناً] ذا أجنحة»، المصدر نفسه، الفقرة [7] (أ. ت.، ج 9، ص 52).

ونرى أن ديكارت يجيب مسبّقاً على اعتراضين هامين يتمثّل الأول في إمكانية الفصل بخصوص الإله بين ماهيته ووجوده، كما يمكن الفصل بين ماهية المثلث ووجوده. ويتمثّل الثاني، إذا سلمنا بعدم صحّة هذا الاعتراض الأول، أي بأنه لا سبيل للفصل بين ماهية الإله ووجوده، في البعد القائم أو الذي يبقى قائماً بين تصوّرنا للإله موجوداً ووجوده الفعلي. ونرى أن ديكارت لا يجيب عن هذين الاعتراضين إلا بالالتجاء إلى حجّة الفكر الواضحة المتميّزة: «أجد من الواضح أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الإله...»، ثم «بل على عكس ذلك لأن ضرورة ذلك الأمر، أعني ضرورة وجود الإله، تقود فكري إلى أن يفكّرها بهذه الصفة...». لذلك، فإن هذه الحجج لن تكون مقنعة، وهي لن تقنع أصحاب الاعتراضات الثانية الذين سيهاجمون هذه الفكرة الأخيرة أو التي سميناها الاعتراض الثاني، مبرزين أننا لا نستطيع أن نستنتج من تصوّرنا للإله بوصفه موجوداً أن يكون فعلاً موجوداً، بل نحن لا نستطيع البتة أن نثبت في ذلك أكثر من إمكانية وجوده، وليست الإمكانية واقعاً فعلياً. وسيعود ديكارت إلى الإجابة، لكن بالالتجاء إلى الحجّة نفسها التي لّمحنا إليها، وهي الشعور الحدسي بأن الفكرة التي تبدو لنا صحيحة هي فعلاً صحيحة. ونعلم أن هذه الحجّة التي ترتكز عليها أيضاً صحّة الماهيات الرياضية، ترتكز بدورها على حجّة الإله الذي لا يمكن أن يخطئني (Dieu vérace).

لذلك، فإن كانط سيعود إلى هذه النقطة بالتدقيق في نقده المعروف للبرهان الأنطولوجي في هذا النص الصعب من **نقد العقل الخالص** الذي يقول فيه بالخصوص: «إنه من الواضح أنّ الكيان ليس صفة واقعية، بل هو مفهوم شيء من الأشياء يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء [آخر]، فهو مجرّد وضع لشيء ما أو لبعض التحديدات المجرّدة. ومن وجهة نظر المنطق، فهو ليس سوى أداة الربط داخل الحكم. وتحتوي هذه القضية: الإله هو على كل شيء قدير، على مفهومين يملك كل منهما موضوعه: الإله والقدرة على كل شيء. أمّا [هذه] =

....

= الكلمة الصغيرة هو، فهي ليست في حد ذاتها محمولاً بتاتاً، بل هي لا تعدو أن تكون الأداة التي تربط المحمول بالموضوع. . . ، [انظر لزيادة حرف الربط «هو»، الغزالي، **معيار العلم**، ص 115، دار المعارف].

«لذلك، فعندما أتصوّر شيئاً ما، مهما كانت المحمولات التي أتصوّره من خلالها، ومهما كان عددها. . . فإني عندما أضيف أن هذا الشيء موجود، لا أضيف إطلاقاً أي عنصر جديد لذلك الشيء. وإلا فإن ما يوجد عند ذلك لا يكون على وجه التحديد ما تصوّرته في مفهومي، بل أكثر مما تصوّرت، ولن أستطيع القول إنّ موضوع مفهومي هو الذي يوجد على وجه التحديد».

ومن هنا فمهما كانت طبيعة مفهومنا لموضوع ما، ومهما كان امتداده، فإنه لا بد من أن أخرج عن هذا المفهوم لأسند الوجود إلى ذلك الموضوع. وبخصوص مواضيع الحس، فإن ذلك يحدث عن طريق تسلسلها [واتصالها] ببعض إدراكاتي الحسّية تبعاً لقواعد تجربية. أمّا بخصوص مواضيع الفكر الخالص، فلا سبيل إطلاقاً إلى معرفة وجودها، لأنها لا بد أن تعرف تماماً بصفة قبلية، في حين أن وعينا بكل وجود (إن كان نتيجة مباشرة لإدراكنا، أو للاستدلال الذي يربط شيئاً ما بالإدراك) ينتمي تماماً وإطلاقاً إلى وحدة التجربة. وإذا كان من غير الممكن أن نقول إن الوجود خارج هذا الإطار مستحيل على الاطلاق، فإنه يبقى افتراضاً لا نستطيع البتة تبريره بأي أمر.

«إن مفهوم كائن علوي فكرة مفيدة في كثير من الأوجه؛ ولكن انطلاقاً من كونه مجرّد فكرة، فإنه لا يستطيع إذا اقتصرنا عليه، أن يزيد في معرفتنا بشأن ما يوجد. . .»

«وبالتالي، فإن البرهان الأنطولوجي الديكارتي الشهير، وهو الذي يرمي إلى التدليل بالمفاهيم على وجود كائن علوي، يتسبّب في بذل طاقة وجهد مضنيين، لكن دون فائدة. إذ لا يمكن لأي شخص أن يصبح بمجرّد الأفكار، أكثر غنى بالمعارف، بقدر ما لا يمكن لأي تاجر أن يصبح أكثر غنى بالمال، إن هو [حاول]، للزيادة في ثروته، أن يضيف بعض الأصفار إلى خزينته»، (انظر: **نقد العقل الخالص**، عن الترجمة الفرنسية، 1944، ص 431-429).

أمّا الاعتراض الأول، وهو الذي يتعلّق بالعلاقة بين ماهية الإله ووجوده، تلك العلاقة التي يعتبرها ديكارت علاقة ضرورية، ولا تقل ضرورة عن العلاقة القائمة بين المثلث ومساواة زواياه الثلاث لقائمتين، أو بين الجبل والواد، إن الاعتراض على هذه الضرورة جاء في **الاعتراضات الخامسة** التي قدّمها غاسندي. ويعترض غاسندي على ديكارت بقوله إنه إذا كان الوجود من خصائص ماهية الإله، فإنه يمكن أيضاً أن يكون بالمستوى نفسه من خصائص ماهية المثلث. ويضيف: «ثم إنه ينبغي بعد ذلك الإشارة إلى أنك [يخاطب ديكارت] تعتبر الوجود من الكمالات الإلهية، في حين لا تعتبره من كمالات المثلث أو الجبل، رغم =

. . . .

= أنه قد يكون، نظراً لوضع كل منهما، كمالاً بالنسبة إليهما. ولكن في الحقيقة، إن أنت اعتبرت الوجود في الإله أو في بعض المواضيع الأخرى، فهو ليس بتاتاً كمالاً، وإنما هو صورة أو فعل فقط [انظر أعلاه في نص كانط: «فهو مجرد وضع لشيء ما...»] لا يمكن من دونه أن يكون هناك [إله ولا أي موضوع آخر]». ثم يعقب قائلاً إن ديكارت يرى أن وجود الإله ناتج عن ماهيته بالضرورة نفسها التي بها ينتج عن ماهية المثلث أن مجموع زواياه مساوية لقائمتين. غير أن ضرورة هذه النتيجة يمكن التدليل عليها ببرهان، ولا بد من أن يكون الأمر كذلك بخصوص ضرورة الأولى.

وهذه إجابة ديكارت على هذا الاعتراض: «...ولست أرى هنا ما هو نوع الأشياء التي تريد [يخاطب غاسندي] أن يكون الوجود من بينها، ولا لماذا لا يمكن اعتباره خاصية، مثل القدرة الكلية، باعتبار أن اسم الخاصية [ينطبق] على كل أنواع الصفات، أو على كل ما يمكن إسناده لشيء ما، كما ينبغي أن يفهم ههنا. بل أكثر من ذلك فإن الوجود الضروري هو بحق بالإضافة إلى الإله، خاصية بالمعنى الأكثر تحديداً، لأنها لا تخصّه إلا هو وحده، ولا تمثّل إلا بالإضافة إليه هو جزءاً من الماهية. لذلك أيضاً، لا يمكن أن نقارن وجود المثلث بوجود الإله. لأن للوجود علاقة بالماهية عندما يتعلّق الأمر بالإله، ليست له عندما يتعلّق الأمر بالمثلث. ولست أرتكب هنا ذلك الخطأ المنطقي الذي يسمّيه المناطقة مصادرة على المطلوب عندما أجعل الوجود من بين الأشياء التي تنتمي إلى ماهية الآلهة، أكثر [مما أرتكب خطأ] عندما أجعل من خاصيات المثلث أن يكون مجموع زواياه مساوياً لقائمتين. وليس صحيحاً أيضاً أنه من الممكن أن نتصوّر الماهية دون الوجود في الإله كما في المثلث، لأن الإله هو كيانه، وليس الشأن كذلك بالإضافة إلى المثلث. غير أني لا أنفي أن يكون الوجود الممكن كمالاً بالإضافة إلى فكرة المثلث، مثلما أن الوجود الضروري كمال بالإضافة إلى فكرة الإله، إذ إن ذلك يجعلها أكثر كمالاً من فِكَر كل الخيالات التي نفترض أنها غير قابلة لأن تجسّد. ومن هنا فإنك لم تنقص من قوة برهاني، وتبقى دائماً تحت تأثير هذه السفسطة التي تقول إنك قادر على تبديدها. أمّا بخصوص ما أضفته بعد ذلك، فإني قد أجبت عنه، وأنت تخطىء خطأ كبيراً عندما تقول إننا لا نبرهن على وجود الإله كما نبرهن على أن كل مثلث مستقيم له مجموع زوايا مساو لقائمتين، إذ إن الحجّة هي نفسها في كلتا الحالتين، دون أخذ بعين الاعتبار أن البرهان الذي يثبت الوجود في الإله أكثر بساطة بكثير وهو أكثر جلاء من [البرهان] الآخر...» انظر **الإجابات الخامسة،** حول الأشياء التي اعترض بها على التأمّل الخامس (أ. ت.، ج 7، ص 382-384).

ويبرز هذا النقاش أن البرهان الأنطولوجي، مثله مثل البراهين الأخرى، لا يمكن أن يفهم، ولا هو يجد مشروعية فكرية ومنطقية إلا إذا استند إلى كافة المنظومة الديكارتية التي يمثّل عنصراً من عناصرها. ويعني ذلك أن هذا البرهان، كالبرهانين السابقين، لا يستقيم =

لذلك، فأن يكون الإله، وهو هذا الكائن الكامل، كائناً أو موجوداً، فذلك لا ينقص، على الأقل، يقيناً عن أي برهان من براهين الهندسة[115].

= بحدّ ذاته، وبمجرّد حقيقته الداخلية، بل هو مجرّد استنتاج يرتكز على ما وقع إرساؤه قبله من حقائق. وذلك ما يحاول أن يبرزه غيرو الذي يعود إلى مسألة صحة الحقائق الرياضية وتأسيسها تأسيساً قويّاً، قبل أن يلخّص هذا البرهان بالعبارات الآتية: «وفي آن واحد يقع تأسيس البرهان القبلي (البرهان الأنطولوجي). إذ من بين كل الفِكَر الواضحة المتميّزة التي أجدها في ذاتي، أكتشف فكرة الإله، وما هو صحيح بالنسبة إلى كل الفِكَر الواضحة المتميّزة الأخرى، وعلى سبيل المثال بالنسبة إلى فكرة الشكل أو العدد، يصح كذلك بالنسبة إلى هذه الفكرة، فأنا أستطيع إذاً أن أسند الوجود إسناداً ضرورياً لطبيعة الإله. ما دامت هذه الخاصية تبدو بوضوح وتميّز منتمية انتماء ضرورياً إلى مدلوله. وذلك بقدر من اليقين مساوٍ للذي به أسند إلى شكل من الأشكال أو عدد من الأعداد إحدى الخاصيات التي أرى بوضوح وتميّز أنها لا بد من أن تنتمي إليه. وهكذا، فإن الإله موجود».

ويضيف غيرو أن البرهان الأنطولوجي يعادل في يقينه الاستدلالات الرياضية، وهو مماثل لها من حيث الحجج التي يرتكز عليها. و«لذلك فهو لا يمكن الالتجاء إليه التجاءً مشروعاً ما لم يقع بعد تأسيس الحقائق الرياضية، أي ما لم يقع إرساء القيمة الموضوعية للفِكَر الواضحة المتميّزة، وذلك على وجه التحديد ما وقع القيام به...»، انظر: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 334 -336.

(115) «لا ينقص برهاناً»، وفي الجملة السالفة: «بل هو أكثر من ذلك جلاء». إن أولوية الحقائق الميتافيزيقية (وجود الإله) عن الحقائق الرياضية (المثلث والكرة)، نقطة أساسية في المنظومة الديكارتية. ويظهر ذلك على مستويين اثنين على الأقل:

1) التصريحات المتفرقة التي ما انفكّ يدلي بها المؤلف نفسه: «وعلى أقل تقدير، فإني أعتقد أنني اهتديت إلى كيفية البرهنة عن الحقائق الميتافيزيقية بصفة أكثر جلاء من براهين الهندسة» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 144)؛ وكذلك: «وفي رأيي فإني لأجرأ على [الاعتقاد] بأنني اهتديت إلى إحدى [الطرق للبرهنة على وجود الإله] ترضيني تماماً وتدلني على أن الإله كائن، وذلك بيقين أكبر مما أجده في أي حقيقة من حقائق القضايا الهندسية. غير أني لست أدري هل سأكون قادراً على تبليغها لكل الناس بالكيفية التي أفهمها بها...» إلى مارسان، 25 تشرين الثاني/ نوفمبر1630 (أ. ت.، ج 1، ص 181-182).

2) الترتيب الداخلي للمنظومة الديكارتية أو نظام تسلسل عناصرها وارتباط بعضها ببعض، والذي يبرزه غيرو بخصوص هذه المسألة بالطريقة الآتية: «وباختصار، فحتى لو كان البرهان الأنطولوجي، بعد أن تمّ إنجازه، يجعلنا نبلغ يقيناً أرقى من الذي تبلغه الحقائق الهندسية، فإنه لا يخرج لذلك عن دائرة تلك الحقائق، من حيث إنه يبقى خاضعاً للشرط =

[6] إلا أن ما يجعل الكثيرين يقتنعون بأن هناك صعوبة في معرفته، بل وكذلك في معرفة ما هي النفس(116)، هو أنهم لا يرتفعون أبداً

= الأولي الذي تخضع إليه تلك الحقائق، ألا وهو البرهنة على القيمة الموضوعية للفكر الواضحة المتميّزة. إلا أن هذه البرهنة ليست سوى تلك التي قدّمت [في شكل] برهان [على وجود] الإله من خلال آثاره. إذ إن هذا البرهان لم يستدع، كي يتحقّق، الالتجاء إلى أي قيمة موضوعية لأي ماهية. بل إنه اكتفى بالاستناد إلى القيمة الموضوعية التي [يمكن] إدراكها مباشرة في فكرة [الإله]، ومكّن من بلوغ المبدأ الضروري لواقع إله صادق، ذلك المبدأ الذي يحطّم افتراض الشيطان المحتال والشكّ الميتافيزيقي الذي يكتنف الواقع الموضوعي للمعارف الرياضية، وبصفة عامة، كل المعارف التي تخصّ الماهيات.

«وفي هذه الظروف، يتبيّن لنا النظام الذي بفضله لا بد للبرهان الأنطولوجي من أن يتّبع البرهان من خلال الآثار، ولا يمكن عرضه في التأمل نفسه الذي يعرض فيه هذا [البرهان الأخير]. إذ إن كل تأمّل يمثّل حلقة في سلسلة الحجج. وينتمي التأمّل الثالث إلى الحلقة الأولى من سلسلة الحقائق القائمة بصفة موضوعية. وهو يكشف عن الحجّة المطلقة التي بعد أن أرست اليقين المطلق، أسّست القيمة الموضوعية للماهيات. أما البرهان الأنطولوجي، وهو يرتكز على اعتبار الماهية، فإنه ينتمي إلى [صنف] الحجج الثانية، لأنه تابع للحجّة التي تؤسس حقيقة معرفة الماهيات. [لذلك] فهو يندرج حتماً ضمن التأمّل الذي يهدف إلى تعميم اليقين المطلق الذي تختصّ به الحجّة الأولى، على فكرنا الواضحة المتميّزة مهما كانت، لتخليصها تماماً من الشكّ الميتافيزيقي...»، انظر:
Guéroult, Ibid., vol. 1, pp. 337-338.

(116) وكذلك في ص.، وفي النص: «ما هي نفسهم»، أو «ما هي أنفسهم». ونعرف أن هاتين المسألتين: الإله والنفس تمثلان قائمتي العلم وأساسه في نظر ديكارت، إذ قد رأينا في النص التقديمي لهذا **الحديث**: «وفي الرابع، الأدلة التي بها يثبت وجود الإله والنفس البشرية، وهما أساس الميتافيزيقا». وكذلك: «وهكذا فإني اعترف بكل وضوح أن يقين كل علم وحقيقته يرتبطان بمعرفة الإله وحدها: بحيث إنني لم أكن قادراً قبل معرفته على أي علم تام بأي شيء سواه. والآن وقد عرفته، فإني أجد وسيلة للحصول على علم تام بشأن عدد لا متناه من الأشياء...» انظر التأمّل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 71).

وأكثر من ذلك، فإن ديكارت يجعل من هاتين المسألتين اللتين تمثلان شرط العلم كما رأينا، الغاية التي من أجلها وجد العقل البشري، ومن أجلها وضع في الإنسان: «ولذلك فإني اعتبر أن من واجب كل الذين وهبهم الإله استعمال هذا العقل أن يستعملوه بصفة رئيسية للسعي إلى معرفته وإلى معرفة أنفسهم. إذ بهذا بدأت دراستي، وأؤكد لك أنني ما كنت لأجد أسس الفيزياء لو لم أبحث عنها بهذه الطريقة» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 144).

بعقولهم إلى ما بعد الأشياء المحسوسة(117)، وتعوّدوا على ألا يبحثوا

---

(117) ذلك هو المأخذ الذي يؤاخذ عليه ديكارت المعرفة المدرسية التي جاءت قبله، وهو أنها لم تتخلص قط، رغم ادّعاءاتها، من هيمنة الحواس: «ونظراً إلى أننا لم نحصل إلى حد الآن على أي فكرة عن الأشياء التي تنتمي إلى الروح لا يشوبها الغموض ولا تختلط بما نعرفه عن الأشياء المحسوسة، وأن ذلك كان السّبب الأول الذي منع [الناس] من فهم أي شيء ممّا يقال عن الإله وعن النفس فهماً واضحاً، فقد رأيت أنني لن أسيء الفعل لو بيّنت كيف ينبغي التمييز بين صفات الروح أو خاصياتها، وصفات الجسد أو خاصياته، وكيف ينبغي التعرف عليها. إذ رغم أنه على الإنسان أن يبعد فكره عن الحواس إذا أراد أن يفهم الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية فهماً حسناً، فإني لا أعرف أحداً بيّن بأي طريقة يجب أن يقع ذلك. والطريقة الحقيقية والوحيدة في رأيي لهذا العمل، هي التي يتضمنها تأملي الثاني...» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 103-104)؛ وكذلك: «أن رجلا يسعى إلى رفع معرفته فوق العامة...»، انظر التأمّل الثاني (أ. ت.، ج 9، ص 25).

هذا ويذهب ج. إلى أن هذا المقطع على قصره، يحاول أن يتلافى النقص الموجود في **الحديث** بشأن الجانب الهام في الميتافيزيقا الديكارتية، والذي خصص له ديكارت تأمّلاً كاملاً، وهو الذي يتعلق بالشك وبتقديم انتقادات الريبيين تجاه المعرفة الحسيّة. وهو يرتكز في ذلك على هذا النص لديكارت: «أما بخصوص اعتراضك الثاني، ومفاده أنني لم أشرح بما فيه الكفاية ما الذي يجعلني أعلم أن النفس جوهر متميّز عن الجسد، ولا تتمثّل طبيعته إلا في التفكير، الشيء الوحيد الذي يتسبّب في الغموض الذي يكتنف البرهان على وجود الإله، فإني أعترف بأن ما كتبته بهذا الشأن صحيح جداً، وأن ذلك يجعل فعلاً برهاني على وجود الإله عسير الفهم. غير أنني لم أكن أقدر على طرق هذه المادة بأكثر وضوحاً دون الإطناب في شرح الخطأ أو عدم اليقين الذي يوجد في كل الأحكام التي ترتبط بالحس أو بالخيال، حتى أبيّن بعد ذلك ما هي التي لا ترتبط إلا بالذهن، وكم هي جلية ويقينية. وذلك ما أهملته عن قصد وروية، لسبب رئيسي وهو أني كتبت بلغة العوام، وخشيت أن تعجز العقول الضعيفة، إن هي تبنّت عن بداهة تلك الشكوك والاحترازات التي كنت مجبراً على تقديمها، عن أن تفهم بعد ذلك وبالبداهة نفسها الحجج التي أحاول أن أدحض بها تلك [الشكوك]، وهكذا أكون قد زججت بها في مسلك عسير، وربما دون المقدرة على إخراجها منه...» إلى مارسان، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 249-250). غير أنه يبدو أن ج. قد قرأ هذا المقطع بشيء من المغالاة عندما يقول إن هذا المقطع وجد «لإبراز الفراغ الذي كان من المفروض أن تحتله حجج الريبيين التي يتضمنها التأمل الأول والتي تنتقد المعرفة الحسية، لو أن **الحديث** كان يهدف إلى مدّنا بعرض كاف للميتافيزيقا الديكارتية...»، انظر ج.، ص 335. وذلك لأنه ليس من الصحيح أن **الحديث** ترك مكان الحجج الريبية شاغراً تماماً، إذ رأينا في الفقرة [1] من هذا الجزء: «وهكذا فما دامت حواسّنا تخطئنا أحياناً، أردت أن أفترض أن لا شيء [يوجد] كما تجعلنا هي نتخيّله»، انظر كذلك الهوامش رقم 11، 12 و13 من هذا=

في شيء إلا بتخيّله[118]، وتلك طريقة تفكير خاصة بالأشياء المادية[119]، حتى أن كل ما لا يقبل التخيل يبدو لهم غير قابل

= الجزء. ثم إن ديكارت لا يقول إنه ترك المكان شاغراً تماماً، بل هو يقول في نص الرسالة ذاتها: «لم أكن أقدر على طرق هذه المادة بأكثر وضوح دون الإطناب في شرح الخطأ...»، وهي تقريباً العبارة نفسها التي يستعملها في نص رسالة أخرى، بالتاريخ نفسه، يعود إليها ج. هو أيضاً، ونجد فيها: «غير أني أحجمت عن فعل ذلك [تبيين أن وجود الإله والنفس البشرية هما أكثر المعارف يقيناً] لأنه كان يتطلب مني أن أشرح شرحاً مطولاً أقوى حجج الريبيين، لإبراز أننا لا نستطيع أن نتيقن من وجود أي شيء مادي...» إلى سيلهون، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 353).

(118) نجد في كتاب **انفعالات النفس** أن الخيال من نوعين: ما يرتبط بالإرادة أو بالنفس، وما يرتبط بالأعصاب أو بالجسم. إذ في الحالة الأولى تكون النفس فاعلة، وتعمد إلى تصور أشياء غير موجودة بالحس، فتتخيّل «قصراً مسحوراً، أو عنزة ذات رأس أسد». وكذلك عندما تعتبر أشياء معقولة وليست قابلة للتخيل، مثال ذلك «عندما تتصوّر طبيعتها الخاصة»، انظر الجزء 1، الفقرة [20]، ولكن من الخيال أيضاً ما لا يرتبط إلا بالجسم، ولا تكون النفس فيه فاعلة بل منفعلة، انظر الجزء 1، الفقرة [21].

(119) انظر التأمل السادس حيث يجعل ديكارت من المعرفة نوعين، أحدهما يهتم بالأشياء العقلية، وأداته الذهن، وثانيهما «الأشياء الجسمية»، وأدواته الخيال والذاكرة والحس: «... حسب العادة التي اتخذتها، وهي أن استعمل الخيال كلما فكّرت في الأشياء الجسمية...» انظر التأمّل السادس (أ. ت.، ج 9، ص 57). وكذلك: «وأتصوّر بسهولة أنه لو وجد جسم ما يلتصق به ذهني ويتحد معه اتّحاداً يجعله قادراً على تفحّصه متى شاء، لأمكن له بذلك أن يتخيّل أشياء جسمية: بحيث إن هذه الطريقة في التفكير تختلف عن مجرّد الفهم الخالص، من حيث إن الذهن عندما يتصوّر فهو يتجه بطريقة ما نحو نفسه، ويعتبر بعض الفكر التي يجدها في ذاته، ولكنه عندما يتخيّل فهو يتجه نحو الأجسام، ويعتبر فيها ما يتطابق مع الفكرة التي كوّنها [عنها] بنفسه أو التي استقاها عن طريق الحواس» انظر التأمّل السادس (أ. ت.، ج 9، ص 58). وأخيراً: «إلا أنّني قد اعتدت تخيّل كثير من الأشياء الأخرى، إلى جانب هذه الطبيعة الجسمية التي هي موضوع الهندسة، ألا وهي الألوان والأصوات والطعم والألم، وأشياء أخرى من هذا القبيل رغم [أني أتصوّرها] بأقل تميّزاً. ولمّا كنت أحسن إدراك هذه الأشياء بالحواسّ التي عن طريقها وعن طريق الذاكرة يبدو أنها تتسرّب إلى خيالي، فإني أعتقد أنه لطرقها بأكثر سهولة، عليّ أن أنظر في آن واحد في ما هو الإحساس، وأن أرى هل أستطيع أن أستنتج من الفِكَر التي أتلقّاها في ذهني بهذه الطريقة في التفكير التي أسمّيها الإحساس، بعض البراهين اليقينية على وجود الأشياء الجسمية» انظر التأمّل السادس (أ. ت.، ج 9، ص 58).

للفهم. وذلك ظاهر مما يتخذ حكمة في المدارس حتى من قبل الفلاسفة، أن لا شيء في الذهن لم يكن أولاً في الحسّ[120]، حيث من المؤكد أن فكرة الإله وفكرة النفس[121] لم يكونا قط[122]. ويبدو لي أن الذين يريدون استعمال خيالهم لفهم هاتين [الفكرتين] يتصرفون تماما كما لو أنهم أرادوا استعمال أعينهم لسماع الأصوات

---

(120) تلميح إلى الحكمة الشهيرة في الفلسفة المدرسية: (Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu) وإلى نظرية تكون المفاهيم أو المعرفة النظرية انطلاقاً من معطيات الحس أو ما يسمى بالأنواع الحسية، وهي الموضوع المباشر الذي تتناوله المعرفة الحسية، وتعتبر وسيطاً بين المعرفة والواقع الذي نعرفه. ويرى مالبرانش (Malebranche) «أن الرأي الأكثر شياعاً [بهذا الصدد] هو رأي الفلاسفة المشّائين الذين يزعمون أن الأشياء الخارجية ترسل أنواعاً تشابهها، وأن هذه الأنواع تحملها الحواس الخارجية إلى الحس المشترك. ويسمّون هذه الأنواع منطبعة لأن الأشياء تطبعها في الحواس الخارجية. ولما كانت الأنواع المنطبعة مادية محسوسة، فإن العقل الفعّال [يتدخل] ليجعلها قابلة للفهم، ولأن تقبل في العقل المنفعل. وهكذا، وعندما تقع روحنة تلك الأنواع يطلق عليها اسم الأنواع الصريحة لأنّها تعبّر عما هو منطبع (أو مضمر)، وبها يعلم العقل المنفعل كل الأشياء المادية» انظر **البحث عن الحقيقة**، الكتاب 3، الجزء 2، الباب 2. ويوجد هذا النص أيضاً في **لالاند** (*Lalande*)، المعجم.

(121) وتضيف الترجمة اللاتينية: «النفس العاقلة». وفي ص. «وأنه لمن المتيقن مع ذلك أن معنى الإله ومعنى النفس لم يكونا قط في الحس».

(122) لقد عبر ديكارت عن الفكرة نفسها وبالعبارات نفسها أو تكاد في ردّه على هوبز: «إنه يريد أن لا نطلق اسم الفكرة إلا على صور الأشياء المادية المرتسمة في المخيلة الجسمية. وإذا افترضنا ذلك، أصبح من السهل عليه أن يبين أننا لا نستطيع أن نمتلك أي فكرة صحيحة وحقيقية عن الإله أو عن [أي ملاك]. غير أني كثيراً ما نبّهت، وخاصة في هذا الموضع إلى أنني أطلق اسم الفكرة على كل ما يمكن تصوره تصوراً مباشراً بالفكر...» انظر **الإجابات الثالثة**، الردّ على الاعتراض الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 141).

هذا ويلاحظ ج. أن هذا النقد الذي يوجهه ديكارت للمدرسيّة عموماً لا ينطبق إلا على فلسفة القديس توما الأكويني الذي يبقى، في تصوّره للإله والنفس، حبيس الإبستيمولوجيا الأرسطية التي تعتمد الحواس قاعدةً للمعرفة، ولا تصل إلى معرفة المعقولات أو المجردات إلا انطلاقاً من المحسوسات وبالقياس عليها. ولا ينطبق هذا النقد على فلسفة القديس أوغسطينوس الذي يفصل ككلّ المثاليين، بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ويجعل من الأولى عقبة لا بد من تجاوزها للوصول إلى الثانية. وهو يلتقي هنا مع ديكارت...

أو لشم الروائح: إن لم يكن هناك أيضاً هذا الفرق[123] [بين الأمرين]، وهو أنّ حاسّة البصر لا تؤكد لنا حقيقة مواضيعها بأقلّ ممّا تستطيعه حاسّة الشّم أو السّمع، في حين أن خيالنا وحواسّنا لا تستطيع أن تؤكد لنا أبداً شيئاً إلا إذا تدخّل ذهننا فيه[124].

---

(123) نجد المعنى نفسه وبالعبارات نفسه في **الإجابات الثانية**: «أما ما تضيفونه في هذا الموضع من أنها [أي فكرة الإله] يمكن أن تتكون من اعتبارنا للأشياء الجسمية، فإن هذا لا يبدو لي أكثر حقيقة مما لو قلتم إنه ليس لنا أي ملكة للسّمع، ولكننا نستطيع، انطلاقاً من رؤية الألوان وحدها، أن نتوصّل إلى معرفة الأصوات. إذ يمكن القول إنه يوجد من التشابه والارتباط بين الألوان والأصوات أكثر مما يوجد بين الأشياء الجسمية والإله...» (أ. ت.، ج 9، ص 107).

إن فكرة الإله لا يمكن إذاً أن تنبع من المعرفة الحسية، بل على عكس ذلك، فهي تتعارض معها تعارضاً تاماً، وينبغي أن نتخلص من هيمنة الصّور الحسية حتّى نتصوّر الإله: «وبخصوص الإله، فلو لم يكن ذهني منشغلاً ببغض الفكر المسبقة، ولو لم يلهه الحضور المتواصل لصور الأشياء الحسية، لما كان هناك أي شيء [أستطيع] معرفته قبله أو بأكثر سهولة منه» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 54-55). وكذلك النص الذي أوردته بالهامش رقم 44 من هذا الجزء: «ومن أين تأتينا هذه الملكة [التي بواسطتها] نضخم كل الكمالات المخلوقة... إن لم [تكن متأتية] من هذه [الحقيقة] وحدها، وهي أننا نملك في أنفسنا فكرة عن شيء أكبر، ألا وهو الإله ذاته» انظر الإجابات الخامسة، في الأشياء التي وقع الاعتراض بها على التأمل الثالث (أ. ت.، ج 7، ص 365).

(124) ولا يخصّ ذلك الأشياء الروحية أو الفكرية فقط، بل وكذلك الأشياء الحسيّة: انظر كل المقطع الخاص بتحليل قطعة الشمع من التأمل الثاني، وبالخصوص: «ينبغي إذاً أن أسلّم بأنّي لا أستطيع حتّى أن أرسم بالخيال ما هي هذه الشمعة، وأنّه لا يتصوّرها إلا ذهني وحده. وأقول هذه القطعة من الشمع على وجه الخصوص، لأنه عندما يتعلّق الأمر بالشّمع عموماً فإن الأمر يصبح أكثر جلاء: ولكن ما هي هذه الشمعة التي لا يمكن تصوّرها إلا بالذهن أو بالفكر؟ إنها لا محالة هي ذاتها التي أراها وألمسها وأتخيّلها، وهي ذاتها التي عرفتها منذ البداية. ولكن ما تجدر ملاحظته [هو أن] إدراكها، أو الفعل الذي به نعلمها ليس رؤية ولا لمساً ولا خيالاً، ولم يكن كذلك أبداً رغم أنه بدا مثل ذلك من قبل، بل هو ليس إلا لمحة من لمحات الفكر، قد تكون ناقصة غامضة كما كانت من قبل، أو واضحة متميّزة كما هي الآن، [وذلك] حسب درجة الانتباه الذي أوليه للأشياء التي تتضمّنها والتي تتركّب منها» (أ. ت.، ج 9، ص 24-25).

[7] وأخيراً، إذا كان هناك أناس لم يقتنعوا بعد اقتناعاً كافياً بوجود الإله والنفس(125) بالحجج التي قدّمتها فإني أودّ أن يعلموا أن كل الأشياء الأخرى التي قد يعتقدون أنهم متأكدون منها، مثل أن تكون لهم أجسام وأن هناك كواكباً وأرضاً وأشياء من هذا القبيل، إنما هي أقل يقيناً(126). إذ رغم أنه لدينا تأكد خلقي بشأن هذه الأشياء هو على درجة [من القوّة] بحيث يبدو إنه لا يمكن الشك فيه إلا بضرب من المغالاة(127)، على عكس ذلك عندما يتعلّق الأمر باليقين الميتافيزيقي(128)، فلا يمكن [للمرء]، إلا إذا خالف الصواب، أن

---

(125) وفي النص كما في الفقرة السابقة، وكما في الهامش رقم 116 من هذا الجزء: «ونفسهم» أو «وأنفسهم»، وفي ص. «ووجود النفس».

(126) الإله والنفس يمثلان قاعدة المعرفة وشرط اليقين الذي إذا انعدم أصبحت كل المعارف الأخرى خاطئة وغير يقينية، سواء منها الحسية أو العقلية. إذ بخصوص النفس، «نحن نرى بوضوح أن لا شيء يمكننا أن نعلم فيه من الخاصيات بقدر ما يمكن أن نعلم منها في فكرنا، إذ بقدر ما نعرف [من الخاصيات] في الأشياء الأخرى، يمكن أن نعدّد منها في فكرنا ما دام [هو الذي] يعرفها، ومن هنا فإن طبيعته معلومة [لدينا] أكثر من طبيعة أي شيء آخر» انظر **الإجابات الخامسة، في الأشياء التي اعترض بها على التأمل الثاني**، الفقرة [9] (أ. ت.، ج 7، ص 360).

أما بخصوص الإله، فإن كانت المعرفة ممكنة من دونه، «وإن كان الملحد قادراً على أن يعرف معرفة واضحة أن الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين، فذلك ما لا أنفيه. غير أني أؤكد فقط أنه لا يعلم ذلك بعلم حقيقي يقيني، لأن كل معرفة يمكن أن توضع موضع الشك لا يمكن أن نسمّيها علماً. وما دمنا افترضنا هذا [الشخص] ملحداً، فإنه لا يستطيع أن يتيقّن من أنّه لن يفشل في [معرفة] الأشياء التي تبدو له شديدة الجلاء، كما برهنت على ذلك في ما سبق. ورغم أن هذا الشك قد لا يخطر بباله، فإنه يمكن أن يأتيه، إذا هو نظر فيه، أو إذا قدّم له من طرف الآخر. وهو لن يكون أبداً في مأمن من خطر مداهمته، إن هو لم يسلّم أولاً [بوجود] إله» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 111).

(127) وفي ص. «لا يمكنه الشك فيها إلا إذا شط في حكمه، وابتعد عن المألوف...»، والجملة الأخيرة غير موجودة في النص.

(128) انظر الجزء 3، الفقرة [3] من هذا الكتاب، وخاصة الهامش رقم 36؛ وانظر كذلك **مبادىء الفلسفة**، الجزء 4، الفقرتان [205]-[206]: «إني أميّز هنا بين نوعين من اليقين: يسمّى الأول [يقيناً] خلقياً، أي إنه كافٍ لتنظيم أخلاقنا، أو أنه يشمل الأشياء التي =

ينفي أن لديه ما يكفي من الحجج كي يكون متأكداً منه تأكداً تاماً، إذا تفطن إلى أنه يمكنه بالكيفيّة نفسها أن يتخيّل، وهو نائم، أن له جسماً آخر(129)، وأنه يرى كواكب أخرى، وأرضاً أخرى، دون أن

= ليس من عادتنا الشك فيها [والتي] تهم سير الحياة، رغم أننا نعلم أنه بالإمكان أن تكون خاطئة [في حد ذاتها]، وإذا نحن نظرنا إليها نظرة مطلقة. وهكذا، فإن الذين لم يزوروا مدينة روما أبداً لا يشكّون في كونها مدينة من مدن إيطاليا، رغم أنه بالإمكان أن يكون كل الذين اخبروهم عنها قد خدعوهم... أمّا النوع الثاني من اليقين فهو [الذي نقصده] عندما نفكّر أنه ليس بتاتاً بالإمكان أن يكون الأمر على خلاف ما نحكم به» (أ. ت.، ج 9، ص 323-324). والنص موجود أيضاً في ج. وقد عاد المؤلف إلى توضيح المعنى نفسه في **الإجابات الثانية**، حيث يعود بالقارىء إلى هذا المقطع من **الحديث** الذي نحن بصدد قراءته. وبعد التعريج على قضية المعرفة والتمييز فيها بين التي هي في متناول البشر والتي تفوق طاقتهم يضيف: «ثم إني أرجوكم أن تتذكروا هنا أنني حرصت دائماً على أن أضع تمييزاً كبيراً جداً، بشأن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة، بين ما يصلح للحياة وما يهم تأمل الحقيقة. إذ أعتقد إنه لا ينبغي أن نتبع، بخصوص ما يصلح للحياة، [تلك] الأشياء التي نعلمها بكثير من الوضوح. بل على عكس ذلك، فإني أعتقد أنه ليس علينا أن ننتظر حتى ما هو شبيه بالحقيقة، وأنه ينبغي أحياناً أن نختار من بين كثير من الأشياء غير المعروفة وغير اليقينية إحداها وأن نلتزم بها، وبعد ذلك أن لا نبخل بالاعتقاد فيها اعتقاداً راسخاً طالما لم نجد حججاً معاكسة لها، كما ولو كنا اخترناها لأسباب يقينية وجلية جداً. وذلك ما شرحته في **حديث الطريقة**...» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 116-117). وهو المعنى نفسه الذي يؤكده أيضاً في إحدى رسائله: «إن الخطأ الخلقي الذي قد يحدث عندما نعتقد راسخاً في شيء خاطىء، [لا لشيء إلا] لأن أحد الخيّرين أخبرنا به، أو لسبب آخر من النوع نفسه، فإنه لا يحتوي على أي سلب إذا نحن لم نثق بذلك [الاعتقاد] إلا لتنظيم أعمال حياتنا في ميدان نستطيع أن نحسّن فيه معرفتنا الخلقية، وهكذا فليس ذلك خطأ بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولكن قد يصبح ذلك خطأ إذا نحن وثقنا به وثوقنا بحقيقة فيزيائية، لأنه عند ذلك لا تكفي شهادة رجل الخير...» إلى مايلاند، 2 أيار/ مايو 1644 (أ. ت.، ج 4، ص 115).

(129) «Car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'à moins que d'être extravagant, on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps...» =

. . . .

= وقد قرأ ص. «ومع أنه قد يكون للمرء ثقة عملية بهذه الأشياء يبدو معها أنه لا يمكنه الشك فيها إلا إذا شط في حكمه، وأبتعد عن المألوف، فإنه، في ما يتعلق باليقين الفلسفي، لا يستطيع، اللهم إلا إذا حرم العقل، أن ينكر أنه يكفي لنفي اليقين التام أن يلاحظ الإنسان أنه يستطيع بالطريقة نفسها أن يتخيّل، وهو نائم، أن له جسما آخر...»، انظر ص.، ص 97.

ونرى أنه جنح أمام هذا المقطع الصعب إلى التلخيص عوضاً عن القراءة الدقيقة، ولكن ذلك لم يمنعه من الوقوف على المعنى المقصود. ويتمثل هذا المعنى في تأكيد أمرين:

1) إرساء تمييز بين الحقائق العملية أو الخلقية التي يمكن أن نكتفي بها في ميدان العمل والممارسة، والحقائق النظرية العقلية التي تهمّ العلم والمعرفة اليقينية، كما أظهرته النصوص التي أوردتها بالهامش السابق. وهو تمييز سيصبح له شأن عظيم بعد ديكارت، عند ليبنتز وخاصة عند كانط.

2) التأكيد من جديد على أن اليقين الحدسي أو النظري أو الذي يسمّيه ديكارت «الميتافيزيقي»، لا يستطيع أن يصمد في وجه الشك، وخاصة أمام ما يعرف بحجة المنام، انظر الفقرة [1]، من هذا الجزء وخاصة: «وأخيراً لما رأيت أن الأفكار نفسها التي تكون لنا في حال اليقظة يمكن أن تنتابنا ونحن نيام، دون أن تكون من بينها [فكرة] واحدة صحيحة...»). ومن هنا، وما دام المنام يقدم لنا الأشياء نفسها التي نراها في اليقظة، و«بالكيفية نفسها»، فإنه لا سبيل لنا للتمييز بين هاتين الحالتين، رغم اختلافهما اختلافاً تاماً من وجهة نظر الواقع، إن نحن اكتفينا بنورنا العقلي، وانطوينا على أنفسنا. ولذلك فإن الطريق الوحيد للخروج من ذلك الإشكال، هو البرهنة على أن مقياس التمييز بين الحقيقة والخطأ في ما أراه حقيقة، ليس ذاتياً ولا هو داخلي، بل هو يكمن في واقع موضوعي خارج عني، ويفرض نفسه علي فرضاً، وهو الإله الذي يستطيع أن يجعلني أخطئ أو أصيب عندما أعتقد أنني أعرف الحقيقة، أي إن كل علمي مرتبط بحجة أولى، كما رأينا في ما سبق، وهي حجة وجود الإله، أي كائن كامل لا يستطيع أن يجعلني أخطىء عندما أعتقد أنني أعلم الحقيقة. ويعني ذلك أن الإله والنفس البشرية هما، كما ذكر ديكارت وأعاد ذلك مراراً، أولى المعارف وأهمها: «وهكذا فإني أعترف اعترافاً واضحاً بأن اليقين والحقيقة في أي علم من العلوم لا يرتبطان إلا بمعرفة الإله الحقيقي، بحيث لم أكن قادراً، قبل معرفته، على معرفة أي شيء سواه معرفة تامة...» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 56).

وكذلك يقول في معرض تلخيصه **للتأملات**: «وأخيراً، فإني أقدم فيها كل الحجج التي يمكن أن نستخلص منها وجود الأشياء المادية: لا لأنني أجد [تلك الحجج] مفيدة جداً للبرهنة عما تبرهن عنه، وهو أن هناك عالماً، وأن للناس أجساماً، وأشياء أخرى من هذا القبيل لم توضع أبداً موضع الشك من طرف أي من الناس العقلاء، بل لأن [المرء] عندما يتفحصها عن قرب، يجد أنها ليست من الدّعم والجلاء على الحدّ الذي يتوفّر في [الحجج]=

يكون من ذلك شيء. إذ من أين لنا أن نعلم أن الأفكار التي تنتابنا في المنام هي أكثر خطأ من غيرها، ما دامت في كثير من الأحيان[130] لا تقل عنها قوة ووضوحاً؟ ولتنظر أجود العقول في ذلك ما طاب لها، فما أحسبها قادرة على تقديم حجة كافية لانتزاع هذا الشك إن هي لم تفترض منذ البداية وجود الإله. إذ أولاً، إن ما اتخذته آنفاً قاعدة، وهو أن الأشياء التي نتصوّرها بكثير من الوضوح والتميّز كلها صحيحة[131]، لا يستقيم إلا لأن الإله كائن أو موجود[132]، . . . .

= التي تقودنا إلى معرفة الإله والنفس. بحيث إن هذه هي أكثر المعارف يقينا وجلاء في كل التي يمكن أن تقع في متناول الفكر البشري. وهي كل ما أردت أن أبرهن عنه في هذه التأملات الستّ...» انظر ملخص **التأملات** (أ. ت.، ج 9، ص 12).

(130) وقد سقطت هذه العبارة في ص.

(131) انظر الفقرة [3] من هذا الجزء: «حكمت بأنه بإمكاني أن اتخذ قاعدةً عامة أن الأشياء التي نتصوّرها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة...».

(132) لقد توقف ج. طويلاً عند هذا المقطع ليعود إلى ما يعرف في تاريخ الفلسفة «بالحلقة الديكارتية»، ويعني ذلك أن ديكارت يقع في «حلقة»، وهي خطأ منطقي يتمثل في البرهنة بحجة ما على نتيجة، ثم اتخاذ النتيجة نفسها حجة للبرهنة على الحجة. وفي الحقيقة فإن هذا الانتقاد الذي وجّه إلى ديكارت لا يخص مقطعاً معيناً، بل هو يهمّ كل المنظومة في بنائها ومسارها، وفي علاقة أجزائها ببعضها. وقد ركز أصحاب هذا الانتقاد على العلاقة بين الكوجيتو والفِكَر الواضحة المتميّزة من جهة، والإله من جهة أخرى.

وقد جاء هذا الانتقاد على لسان جمع من اللاهوتيين والفلاسفة في **الاعتراضات الثانية** بهذه الطريقة: «ثالثاً، نظراً إلى أنك لست بعد متأكداً من وجود الإله، ورغم قولك بأنك لا تستطيع أن تكون متأكداً من أي شيء، وأنك لا تستطيع أن تعلم بعد أنك شيء يفكر، ما دامت هذه المعرفة مرتبطة، في نظرك، بمعرفة واضحة بوجود الإله، وذلك ما لم تبرهن عنه بعد في الموضع الذي تستنتج فيه أنك تعلم علماً واضحاً ماذا أنت...» انظر **الاعتراضات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 98-99). ونرى بوضوح أن أصحاب هذا الرأي، رغم أنهم لا يستعملون لفظ «الحلقة» كما سنجد في النصين الآتيين، فهم يؤكدون هذا الاضطراب الكامن في القول بأن كل معرفة حقيقية تستند بالضرورة إلى حقيقة وجود الإله، ومن جهة أخرى إرساء الكوجيتو حقيقةً يقينيةً قبل البرهنة على وجود الإله.

أما الصيغة الثانية لهذا الانتقاد فقد أتت على لسان أحد اللاهوتيين المعروفين في عصره =

= وهو أرنولد (Arnauld) في **الاعتراضات الرابعة**: «ولم يبق لي إلا اهتمام واحد، وهو أن أعلم كيف يمتنع [يقصد ديكارت] عن القول بأنه يقع في حلقة عندما يقول: «إننا متأكدون من أن الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميّز صحيحة، لأن الإله كائن أو موجود». إذ إننا لا نستطيع أن نتأكد من أن الإله كائن إلا لأننا نتصور ذلك بكثير من الوضوح والتميّز، وبالنتيجة، فقبل أن نكون متأكدين من وجود الإله، ينبغي أن نتأكد من أن كل الأشياء التي نتصوّرها بوضوح وتميّز كلها صحيحة...» انظر **الاعتراضات الرابعة، في الإله** (أ. ت.، ج 9، ص 166). كيف إذاً نربط حقيقة الأشياء الواضحة المتميزة بوجود الإله الذي لا نتصوره بدوره، إلا من حيث هو فكرةٌ شديدة الوضوح والتميز؟

وذلك ما سيقوله غاسندي بأكثر وضوحاً: «أنك تقول إن الفكرة الواضحة المتميّزة صحيحة لأن الإله موجود، ولأنه صانع هذه الفكرة، ولأنه ليس مخادعاً، ومن جهة أخرى تقول بأن الإله موجود وأنه خالق وصادق لأن لك عنه فكرة واضحة. أن الحلقة [هنا] لتامّة الجلاء» انظر **الاعتراضات الخامسة** (أ. ت.، ج 9، ص 211).

وقد حاول ديكارت الإجابة عن هذا الانتقاد الموجهة إليه مؤكداً تمييزين دقيقين: الأول بين معرفة الأولويات أو البديهيات ومعرفة النتائج، والثاني بين المعرفة الحقيقية اليقينية المبرهنة، وتذكّر تلك المعرفة.

فهو يقول في ردّه على أصحاب **الاعتراضات الثانية**: «ثالثاً، حيث قلت إننا لا نستطيع أن نعلم شيئاً بيقين، إن نحن لم نعلم أولاً أن الإله موجود، فقد قلت بصريح العبارة إنني لا أعني إلا العلم بتلك النتائج التي يمكن أن تعود ذكراها إلى فكرنا عندما لم نعد نفكر في الحجج التي استنتجناها منها. ذلك لأن معرفة المبادىء الأولى أو الأولويات لا تعتبر عادة علماً عند أهل الجدلية. وعندما نتفطن إلى أننا أشياء تفكر، فذلك مدلول أول ليس مستنتجاً من أي قياس. أنا أفكر، إذاً فأنا [كائن] أو موجود، فهو لا يستنتج وجوده من تفكيره بنوع من قوة الاستدلال القياسي، بل هو [يعرفه] بوصفه شيئاً معلوماً بذاته، وهو يراه بمجرّد لمحة من لمحات الذهن...» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 110).

ويبدو أن المؤلف يريد أن يؤكد هذه النقاط: 1) صحيح أن وجود الإله يضمن لنا حقيقة العلم، ونحن لا نستطيع أن نعلم علماً حقيقياً ما دمنا لم نتأكد من ذلك الوجود. 2) إن هذا الضمان الذي يحصل لنا من ذلك الوجود يتمثل في أنه يجعلنا نختصر الطريق في إعادة معرفة ذلك العلم، أي إننا لسنا مجبرين على إعادة البرهنة في كل مرة على النتائج التي برهنا عنها سابقاً، متى أردنا استعمالها في معرفة أشياء أخرى. 3) إن الكوجيتو ليس علماً، أي ليس معرفة مبرهنة بالحجج والأدلة، وإنما هو مجرد «نفطن الفكر إلى أنه كائن يفكر»، انظر الهامش رقم 23 من هذا الجزء، أي إنه مجرد بديهية أو أولية، أو فكرة جليّة، واضحة بذاتها وليست في حاجة إلى برهان. 4) لذلك، فإننا لسنا في حاجة إلى معرفة الإله ووجوده للبرهنة على تلك الفكرة، أو تلك الأولية، بل هي أولية، تبقى سابقة على كل المعارف، بما فيها معرفة الإله ووجوده. =

....

= ومن هنا، فإن الكوجيتو يفلت من هذا الانتقاد، ولا توجد بشأنه «حلقة»، لأنه كما يقول ج.: «مستقل عن كل ضمان إلهي»، انظر ج.، ص 360. غير أن ذلك لا يمثل إلا حلا جزئياً للمشكلة، ويبقى نصفها الآخر من دون حل: وهو الذي يهم الحقائق الواضحة المتميّزة وعلاقتها بالإله، الذي لنا عنه، هو بدوره فكرة واضحة متميّزة، انظر اعتراض أرنولد وغاسندي أعلاه.

ونلاحظ أن ديكارت لا يضيف شيئاً جديداً في ردّه على **الاعتراضات الرابعة**، إذ هو يكتفي بترديد ما قاله في ردّه السابق على **الاعتراض الثاني**: «وأخيراً فقد وضحت بما فيه الكفاية على **الاعتراضات الثانية** رقم 3 و4، أني لم أقع في الخطأ الذي يسمّى حلقة، عندما قلت إننا لا نتأكّد من أن الإله كائن أو موجود إلا لأننا نتصوّر ذلك بكثير من الوضوح والتميز، وقمت بالتمييز بين الأشياء التي نتصوّرها بكثير من الوضوح والتي نتذكّر أننا تصوّرناها في الماضي بكثير من الوضوح.

أولاً، إننا نتأكد من أن الإله موجود لأننا نعير انتباهنا للحجج التي تبرهن لنا على وجوده، ولكن، يكفي بعد ذلك، أن نتذكر أننا تصوّرنا أحد الأشياء تصوّراً واضحاً حتى نتأكد من أنه صحيح: «ولن يكون ذلك كافياً إن نحن لم نعلم أن الإله موجود وأنه لا يمكن أن يخدعنا» انظر **الإجابات الرابعة**، في الإله (أ. ت.، ج 9، ص 189-190).

ونرى أن ديكارت يلتجئ هنا إلى التأكيد على التمييز الذي قام به آنفاً بين المعرفة الآنية للحقائق الواضحة المتميّزة التي يمكن أن تكتفي بذاتها وبحقيقتها، والتي لا حاجة لها بضمان، إلا نور العقل ويقظته وتشبّثه بجلاء استنتاجاته، وبين تذكر هذه الحقائق الذي هو في حاجة إلى ضمان كائن كامل. وعلى هذه النقطة يؤكد نص التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 56)، وكذلك نص **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [13] (أ. ت.، ج 9، ص 30). وعلى هذه النقطة يؤكد أكثر النقاد الذين درسوا المنظومة الديكارتية (ج.، وبودان (Baudin)، وهاملان (Hamelin)، وكذلك غيرو). ونحن لا نستطيع إلا أن نسجّل اعتراف ج. بنقص شرحه لهذا النص في الملحق الذي أضافه: «وأنه لمن اليقين أن جوابنا على اعتراض الحلقة صحيح تاريخياً، إذ إن ديكارت لم يعط أبداً سواه. . .» (انظر ج.، ص 484). ومن هنا فإن النقاد لم يجدوا مخرجاً سوى الانطلاق في تصوّر حلول مختلفة لهذه الحلقة التي هي بحق حلقة، دون البرهنة برهنة واضحة على أن تلك الحلول مدعّمة بالنصوص الديكارتية، ونحن لا نستثني من ذلك غيرو، في: Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, vol. 1, pp. 237-247.

الذي يستعرض مختلف الحلول الممكنة منطقيا لربط الإله بالكوجيتو أو الكوجيتو بالإله، لاستنتاج هذا من ذاك، أو ذاك من هذا، دون أن يرى أن المسألة الحقيقية هي التي طرحها غاسندي، والتي لم يجب عنها ديكارت: كيف يمكن للإله أن يضمن صحة الفكر الواضحة المتميّزة في حين أننا لا نعرف الإله ذاته ولا نتأكد من وجوده إلا لأن لنا «عنه فكرة واضحة»؟

ولأنّه كائن كامل[133]، ولأن كل ما فينا آتٍ منه. وينتج عن ذلك[134] أن فكرنا أو مدلولاتنا ما دامت أشياء واقعية[135]، و[ما دامت] آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميّز، فلا يمكن أن تكون إلا

---

(133) (Et qu'il est un être parfait)، وفي ص. «وأنه موجود كامل».

(134) يذهب ج. إلى أن هذا المقطع (إلى نهاية الفقرة) يعوّض في هذا الجزء من **الحديث** كل التأمل الرابع، ويهدف إلى تبرير الإله من الخطأ، وشرح كيفية حصوله لدى الكائن العاقل الذي هو خليقة ونتاج للكائن الكامل، التام الكمال. وفي الحقيقة فقد سبق لديكارت أن تعرض إلى مشكلة الخطأ فنسبه إلى العدم، قبل أن ينهمك في التدليل على وجود الإله. انظر الفقرة [4] من هذا الجزء: «أما بخصوص الأفكار التي كانت لي عن كثير من الأشياء الخارجية الأخرى، كما عن السماء والأرض والضوء والحرارة وألف شيء آخر، فلم أجد كبير عناء في معرفة مأتاها، لأنني لمّا لم ألاحظ فيها ما يجعلها متفوّقة عني، أمكنني الاعتقاد بأنها إن كانت حقيقية فهي مما ينجم عن طبيعتي من حيث هي متمتعة بشيء من الكمال، وإن لم تكن كذلك فهي آتية من العدم...». إلا أننا نلمس فارقين بين النص الأول (وهو الذي أوردته الآن)، والذي سبق البرهنة على وجود الإله، والثاني (الذي نحن بصدد قراءته) وهو لاحق لهذه البرهنة:

1) إن صحة الفكر التي أملكها عن الأشياء عائدة في النص الأول إلى «طبيعتي من حيث هي متمتعة بشيء من الكمال»، في حين أنها تعود في النص الثاني إلى كونها «آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميز».

2) إلى جانب هذا الفارق في سبب الحقيقة أو في مقياسها، فهناك فارق أيضاً في فهمها وتعريفها بالنظر إلى هذا المقياس، إذ يقول النص الأوّل: «ان كانت حقيقية فهي مّما ينجم عن طبيعتي»، في حين يقول النص الثاني: «ما دامت أشياء واقعية، و[ما دامت] آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميّز، فلا يمكن أن تكون إلا صحيحة»، ويعني ذلك أنه في الحالة الأولى تكون الحقيقة سابقة للأنا لا مؤسّسة له، في حين يكون العكس في الحالة الثانية وبالنسبة للإله: أي أن الإله سابق للحقيقة ومؤسّس لها. ويمكن أن نلخّص ذلك في الصيغتين الآتيتين: 1) حقيقية إذاً فهي مني أنا، 2) من الإله إذاً فهي حقيقية.

(135) (Des choses réelles)، وفي ص. «أشياء حقيقية»، وهو خطأ. ويبدو أن ص. قد أراد الابتعاد عن الصعوبة التي يمكن أن يمثّلها في الظاهر قولنا بأن الفِكَر تملك واقعاً أو أنها «أشياء واقعية»، رغم أن ديكارت لا يخشى أن يقول ذلك. ويرجع هذا في ما يبدو إلى أن ص. لم يقف على نظرية ديكارت في الفِكَرِ، وهي النظرية التي حاولت تقديمها بإيجاز وخاصة في الهامشين 46 و58 من هذا الجزء، حيث رأينا الحديث عن «واقع موضوعي»، و«واقع صوري» للفكرة.

صحيحة[136]: بحيث إذا كان لنا منها أحياناً ما هو خاطىء [137]، فلا يكون ذلك إلا من بين التي تحتوي على شيء من الالتباس والغموض، لأنها بذلك تتّصل بالعدم[138]، أي إنها ليست فينا على

---

(136) بناء على ما ذكرته بالهامش رقم 134 من هذا الجزء، فإن ما يأتي من الإله، وهو كائن تام الكمال، لا يمكن أن يكون إلا صحيحاً، أي أن الإله ينتج في الفِكَر التي تأتيني منه، في آن واحد كيانها وصحتها. وذلك أولاً، لأن الكيان لا ينتج عن العدم، انظر الفقرة [4] من هذا الجزء، وثانياً لأن الإله وهو كائن كامل لا ينتج الخطأ الذي هو شيء يتعارض مع كماله. وهذه الحجة المزدوجة هي التي ستصبح في التأمل الثالث، حجة صدق الإله (La Véracité divine). ويرى غيرو أن ديكارت لا يقف على هذه الحجة بصفة صريحة في **الحديث**، لأنه لم يقدم فيه الافتراض المناسب، والذي نجده في التأمل الأول، ويخصّ الشيطان الماكر، انظر: Guéroult, Ibid., vol. 1, p. 294.

(137) يميّز ديكارت بين ما يسميه «الخطأ الصوري»، وهو الخطأ الذي يحصل في الأحكام التي نوردها بشأن الفكرة، و«الخطأ المادي»، الذي يهم حقيقة الفكرة ذاتها أو ماهيتها. فالأول يوجد في الحكم الذي نطلقه على الفكرة، والذي نحاول من خلاله ربطها بما تمثله من أشياء خارجة عن الذهن، انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 54 من هذا الجزء: «إذ ما دامت الفكر ذاتها ليست إلا صوراً، وليست مكونة من مادة، فإنها كلما وقع اعتبارها من حيث هي تمثل شيئاً ما، فإن ذلك لا يعني معناها المادي، بل معناها الصوري» انظر **الإجابات الرابعة**، في الإله (أ. ت.، ج 9، ص 180). أما الثاني فيتمثل في تردّد الفكر بشأن المفهوم الحقيقي الذي ينبغي أن يعطيه للفكرة: «أما بخصوص الأشياء الأخرى مثل الضوء والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التي توجد في حيز اللمس، فإنها توجد في فكري على حد من الغموض واللبس بحيث إنّي أجهل حتى ما إذا كانت حقيقية أم خاطئة وليست إلا ظاهرة. أي [أني أجهل] ما إذا كانت الفِكَر التي أتصورها عن تلك الصفات هي فعلاً فِكَر بعض الأشياء الواقعية، أم هي لا تمثّل لي إلا كائنات وهمية، لا يمكن أن توجد. إذ رغم أني قد لاحظت في ما تقدّم، أن الخطأ الحقيقي والصوري لا يمكن أن يوجد إلا في الأحكام، فإنه بالإمكان أن نجد في الفِكَر نوعاً من الخطأ المادي، وذلك عندما تقدم لنا ما ليس شيئاً كما ولو كان شيئاً ما. مثال ذلك، أن الفِكَر التي أملكها عن البرودة والحرارة هي على حد من قلة الوضوح والتميّز بحيث لا أستطيع أن أعلم عن طريقها ما إذا لم تكن البرودة سوى انعدام الحرارة، أو الحرارة انعدام البرودة، وهل هما صفتان واقعيتان أم ليستا كذلك...» انظر التأمل الثالث (أ. ت.، ج 9، ص 34).

(138) انظر الفقرة [4] من هذا الجزء: «وإن لم تكن كذلك فهي آتية من العدم، أي أنها كامنة في من حيث أني حامل للنقص».

هذا النحو من الالتباس إلا لأننا ننقص كمالاً[139]. ومن البداهي أنه ليس أقل خوراً أن ينجم الخطأ أو النقص بوصفه خطأً أو وبوصفه نقصاً عن الإله، من أن تنجم الحقيقة أو [أن ينجم] الكمال عن العدم[140]. غير أننا إذا كنّا لا نعلم أن كل ما فينا من واقع وحقيقة[141] آتٍ من كائن كامل ولا متناه، فإنه مهما كانت فكرنا واضحة متميّزة، لن تكون لنا حجّة تؤكد لنا اتصافها بكمال الحقيقة[142].

---

(139) انظر التأمل الرابع: «وفي الحقيقة، عندما لا أفكر إلا في الإله فإني لا أكتشف في نفسي أي سبب للخطأ أو للباطل، غير أني عندما أعود لنفسي، فإن التجربة تعلمني إنني رغم ذلك معرض لعدد لا ينتهي من الأخطاء التي إذا بحثت عن أسبابها بحثاً دقيقاً لاحظت أنني لا أجد في ذهني فكرة حقيقية إيجابية عن كائن تام الكمال فحسب، بل كذلك، إن صح التعبير، فكرة سلبية عن العدم، أي [فكرة] عما هو بعيد كل البعد عن كل نوع من أنواع الكمال. وأنني بمثابة وسط بين الإله والعدم، أي أنني أحتل موضعاً بين الكائن التام واللاكيان، بحيث لا يوجد فيّ حقاً شيء يمكن أن يقودني نحو الخطأ، ما دام قد أنتجني كائن تام. ولكني إذا اعتبرت نفسي متصلاً بكيفية ما بالعدم أو اللاكيان، أي ما دمت لست في حد ذاتي الكائن التام، فإني أجد نفسي معرضاً لعدد لا ينتهي من النقائص، بحيث لا ينبغي أن أجد غرابة في كوني أخطئ» (أ. ت.، ج 9، ص 43).

(140) انظر الفقرة [4] من هذا الجزء: «ولأنه ليس أقل خوراً أن ينتج الأكثر كمالاً عن الأقل كمالاً ويتبعه، من أن ينجم بعض الشيء عن اللاشيء»، وانظر كذلك: «لا شيء ولا كمال من كمالات هذا الشيء الموجود وجوداً فعلياً، يمكن أن يتخذ العدم أو شيئاً [آخر] غير موجود سبباً لوجوده» انظر **الإجابات الثانية** (أ. ت.، ج 9، ص 127).

(141) (De réel et de vrai)، وفي ص. «من وجود وحق»، انظر الفقرة [4] من هذا الجزء: «أمكنني الاعتقاد بأنها إن كانت حقيقية...». ومن جهة أخرى فقد علّق ديكارت بنفسه على هذه الجملة: «غير أننا إذا كنا لا نعلم...»، بهذه العبارات: «وإذا كنا نجهل فعلاً أن مصدر كل حقيقة هو الإله، فلن نستطيع أن نعلم، مهما كانت فكرنا واضحة، أنها صحيحة وأننا لا نخطىء [بشأنها] عندما لا نوجه انتباهنا نحوها، وعندما لا نقوم إلا بتذكر أننا رأيناها بوضوح وتميّز. وإلا فنحن لن نستطيع عندما نوجه الانتباه نحو الحقائق ذاتها، وحتى إذا كنا نجهل أن الإله كائن، أن نشك فيها، إذ لو كان العكس لما كنا قادرين على البرهنة على حقيقتها» انظر محاورة مع بورمان (أ. ت.، ج 5، ص 178).

(142) (La Perfection d'être vraies)، أو الكمال المتمثل في أنها حقيقية، أو في =

[8] أمّا وقد[143] جعلتنا معرفتنا للإله والنفس[144] على يقين من هذه القاعدة[145]، فمن السهل جداً أن نعرف أن الأحلام التي نتخيّلها عندما نكون نياماً، لا ينبغي أبداً أن تحملنا على الشك في حقيقة الأفكار التي تكون لنا في اليقظة[146]. إذ لو حدث لأحد، حتى

= اتصافها بالحقيقة. انظر الجمل السّابقة في هذه الفقرة: «وأخيراً إذا كان هناك أناس...»، و«على عكس ذلك عندما يتعلق الأمر باليقين الميتافيزيقي...»، و«إذ، أولاً، إن ما اتخذته آنفاً قاعدة...»، وكذلك النصوص التي أوردتها بهذا الصدد، وخاصة، بالهوامش رقم 116، 120، 126 و..129.

(143) وفي ص. «وعلى ذلك...». وفي النص: «or»، وتوضح الترجمة اللاتينية معنى الاستدراك «At postquam».

(144) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «وبوجود الإله والنفس»، وكذلك الهامش رقم 125 والمراجع المذكورة به.

(145) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «أن ما اتخذته آنفاً قاعدة...»، والهامش رقم 131 والمراجع المذكورة به.

(146) إن قضية التمييز بين خطأ المنام وحقيقة اليقظة قد حيرت ديكارت إلى حد رأيناه معه في الفقرة السابقة، يتحدّى «أجود العقول» أن تجد حجة للتمييز بين الاثنين: «ولتنظر أجود العقول في ذلك ما طاب لها، فما أحسبها قادرة...»، وإلى حد أن جعل منها المشكلة الأخيرة التي تنتهي عندها **التأملات**.

وإذا جمعنا ما يقوله ديكارت في هذا المقطع وما يقوله في **التأملات** وجدنا أنه يضع لهذه القضية نوعين من الحلول:

1) حل ميتافيزيقي، يلمّح إليه هنا بقوله: «معرفتنا للإله»، ويتمثل في صدق الإله وتنزيهه عن مخادعتي بحيث لا يمكن أن يجعلني نائماً عندما أعتقد نفسي في يقظة أو العكس.

2) حجة نفسية، يلمّح إليها هنا بقوله: «والنفس»، ويلتجىء فيها إلى إقحام الذاكرة التي تتدخّل في اليقظة ولا تتدخّل في المنام: «وعليّ أن أدحض كل الشكوك [التي انتابتني] في الأيام الماضية... وخاصة منها هذا الارتياب العام الذي يتعلق بالمنام الذي لم أستطع تمييزه عن اليقظة: إذ إني أجد بينهما الآن فرقاً ملحوظاً جداً: وهو أن ذاكرتنا لا تستطيع بتاتاً أن تربط وتجمع بين الأحلام أو بينها وبين بقية حياتنا كلها، كما تجمع عادة بين الأشياء التي تحدث لنا في اليقظة. وفعلاً، فلو بدا لي فجأة شخص، عندما أكون في يقظة، واختفى كما بدا، مثلما يحدث للصور التي أراها في المنام، بحيث لا أستطيع أن أحدّد المكان الذي أتى منه ولا الذي ذهب إليه، فإني لن أكون مخطئاً في اعتباره شبحاً أو طيفاً قد تكوّن في دماغي، مشابها للتي تتكوّن فيه عندما أنام، عوض [أن أعتبره] إنساناً حقيقياً. ولكني عندما ألمح أشياء =

خلال النوم، أن كانت له فكرة جد متميّزة، كأن يبتكر أحد الهندسيين مثلاً، برهاناً جديداً، فلن يمنع نومه تلك [البرهنة] من أن تكون صحيحة[147]. أما الخطأ الذائع[148] في أحلامنا والمتمثّل في كون [هذه الأحلام] تقدّم لنا مختلف المواضيع بالكيفية نفسها التي [تقدّمها لنا بها] حواسّنا الخارجية[149]، فلا ينبغي أن يجعلنا نحترز

= أعرف معرفة متميزة المكان الذي أتت منه، و[المكان] الذي توجد فيه، والزمان الذي ظهرت لي خلاله، [وعندما] أستطيع دون أي انقطاع، أن أربط الشعور الذي لي عنها بتسلسل بقية [الأحداث] في حياتي، فإني أكون متأكداً من أنني ألمحها في اليقظة، وليس في المنام. ولا ينبغي بحال من الأحوال أن أشك في حقيقة تلك الأشياء إذا لم تستطع حواسي وذاكرتي وذهني مجتمعة، أن [تجعل] أحدها ينبئني بما يتعارض مع ما ينبئني به الآخر. إذ ما دام الإله ليس مخادعاً، فإنه ينتج عن ذلك حتماً أنني لست مخدوعاً في ذلك» انظر التأمل السادس (أ. ت.، ج 9، ص 71). ونجد كذلك هاتين الحجتين في **الإجابة عن الاعتراضات الثالثة** (أ. ت.، ج 9، ص 152).

(147) رغم أنه «ليس من الغريب أن لا يقوم الفكر خلال النوم ببراهين جديرة [بأن تنتمي] إلى أرخميدس» إلى هيبار سبيستاس، آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 432)، فإن ذلك لا يمنعه من تصوّر الحقائق: «وماذا يمكن إذاً أن يقع به الاعتراض عليّ أكثر مما وقع؟ إنني ربما كنت نائماً (مثلما اعترضت بذلك على نفسي في ما سبق)، أو أن كل الفِكَر التي هي لي الآن ليست أكثر صحة من الأحلام التي نتخيّلها في المنام؟ ولكن، حتى وإن كنت نائماً، فإن كل ما يتقدم إلى فكري [بوصفه شيئاً] جلياً، هو حقيقة على الإطلاق» انظر التأمل الخامس (أ. ت.، ج 9، ص 56).

(148) (La Plus ordinaire)، وفي ص. «العادي»، والمقصود كما في ج.، الأكثر حدوثاً أو الذي يتكرّر باستمرار.

(149) يبرز هذا المقطع نقطة هامة لا يتوقف عندها ج.، وتمثل السبب الذي جعل ديكارت في كثير من المواضع يقرن نقده للحواس بنقده للنوم، أو بعبارة أوضح يجعل المعارف الحسية والأحلام على المستوى نفسه، انظر بهذا الصدد الهامش رقم 17 من هذا الجزء. ويمكن حتى أن نذهب أبعد من ذلك لنقول إن الأحلام يمكن أن تكون من نوعين: أحلام ذات مستوى حسّي وأخرى ذات مستوى عقلي. ونلاحظ أن ديكارت يستشهد بالنوع الأول كلما أراد أن يدلّل على خطأ الأحلام، كما نجد في التأمل الأول: «أني كنت في هذا المكان، وأني كنت مرتدياً ثيابي، وأني بقرب النار...»، وفي **البحث عن الحقيقة**: «أن تروا أنفسكم تتفسّحون في هذا البستان...»، انظر النص بالهامش رقم 18 من هذا الجزء. بحيث =

بشأن حقيقة تلك الفكر، لأنها [أي الحواس] يمكن أيضاً أن تخدعنا في كثير من الأحيان[150]، دون أن نكون نياماً: كمثل المصابين بمرض الصفراء يرون كل شيء أصفر اللون، أو كمثل الكواكب أو أجسام أخرى بعيدة جداً، تبدو لنا أصغر بكثير مما هي عليه[151]. إذ في نهاية الأمر، إن صحونا وإن نمنا[152] فلا ينبغي أن نترك أنفسنا نقتنع إلا بجليات عقلنا[153]. والملاحظ أني أقول هنا عقلنا لا خيالنا أو حواسّنا[154]. كذلك، رغم أننا نرى الشمس بكثير من الوضوح، فلا ينبغي لذلك أن نحكم بأنها ليست إلا بالحجم الذي نراها

= يبدو أن خطأ هذا النوع من الأحلام عائد إلى خطأ المعرفة الحسية ذاتها. وعلى خلاف ذلك فإن المؤلف يستشهد بالنوع الثاني، أي الأحلام ذات المحتوى العقلي، إذا أراد أن يستدل على صحة الأحلام، أو بصفة أوضح إذا أراد أن يبرز صحة المعارف العقلية التي تبقى صحيحة حتى في الأحلام، كما في الجملة أسفله: «إن صحونا وإن نمنا فلا ينبغي أن نترك أنفسنا تقتنع إلا بجليات العقل»، وكذلك في التأمل الأول: «إذ إن صحوت وإن نمت، فإن الاثنين إذا جمعت بالثلاثة كوّنت دائماً عدد خمسة، ولن يكون للمربّع أكثر من أربعة أضلع» (أ. ت.، ج 9، ص 16).

(150) انظر الهامش رقم 117 من هذا الجزء؛ وخاصة الجزء الثاني منه والذي يهم المعرفة الحسية.

(151) انظر الهامش رقم 11 من هذا الجزء، وخاصة نص التأمل السادس: «إن أبراجاً بدت لي عن بعد مستديرة، تبيّن عن أنها مربعة، وأن تماثيل عظيمة إذا وضعت في أعلى تلك الأبراج، بدت لي صغيرة الحجم...» (أ. ت.، ج 9، ص 61).

(152) نجد العبارة نفسها في التأمل الأول: «إن صحوت وإن نمت فإن الاثنين إذا جمعت بالثلاثة كونت دائماً عدد خمسة...» (أ. ت.، ج 9، ص 16).

(153) انظر الجزء 3، الهامش رقم 89 من هذا الكتاب، وكذلك هذا الجزء، نهاية الهامش رقم 116.

(154) انظر التأمل الثاني، بخصوص قطعة الشمع: «ولكن ما تجدر ملاحظته [هو أن] إدراكها أو الفعل الذي به نعلمها ليس رؤية ولا لمساً، ولا خيالاً، ولم يكن كذلك قطّ، رغم أنه بدا مثل ذلك من قبل، بل هو ليس إلا لمحة من لمحات الفكر قد تكون ناقصة غامضة، كما كانت من قبل، أو واضحة متميّزة كما هي الآن، [وذلك] حسب درجة الانتباه الذي أوليه للأشياء التي تتضمّنها والتي تتركب منها...» (أ. ت.، ج 9، ص 24). وانظر أيضاً الهامش رقم 124 من هذا الجزء.

عليه[155]. ويمكن أن نتخيّل بكلّ تميّز رأس أسد مزروعاً في جسد عنزة، دون أن يجبرنا ذلك على أن نستنتج أن في العالم [مثل ذلك] الحيوان الخرافي[156]؛ إذ إن العقل لا يملي علينا البتة أن ما نراه أو نتخيّله على هذا النحو صحيح[157]. ولكنه لا يملي علينا بالتأكيد أنه لا بد أن يكون لكل[158] فكرنا ومدلولاتنا بعض الأساس من الصحة[159]، إذ لولا ذلك لما كان من الممكن للإله، وهو تام الكمال تام الحقيقة، أن يضعها فينا[160]. ولـمّا كانت استدلالاتنا لا تبلغ أبداً من الجلاء والاكتمال خلال النوم ما تبلغه خلال اليقظة[161]، رغم أن متخيلاتنا قد

---

(155) انظر **الاجابات السادسة**: «... وأنه قد حدث لي تقريباً مايحدث لعلماء الفلك الذين بعد أن يكونوا قد اقتنعوا اعتماداً على حجج قوية بأن الشمس أكبر مرات عديدة من الأرض بأسرها، لا يستطيعون مع ذلك أن يمتنعوا عن الحكم بأنها أصغر [منها] عندما يلقون نظرهم عليها» (أ. ت.، ج 9، ص 239).

(156) انظر التأمل الثالث: «... إذ إن تخيّلت عنزة أو حيواناً خرافياً، فإنه ليس ينقص حقيقة أن أتخيّل الواحدة عن [أن أتخيّل] الآخر...» (أ. ت.، ج 9، ص 29).

(157) المصدر نفسه: «إلا أن الخطأ الرئيسي والأكثر شياعاً... يتمثّل في أني أحكم بأن الفكر التي هي عندي متشابهة أو متطابقة مع الأشياء التي هي خارجة عني...» (أ. ت.، ج 9، ص 29). انظر كذلك الهوامش رقم 46، 54 و58 من هذا الجزء.

(158) أسقط ص. هذا التعميم ولعله نتيجة إغفال.

(159) انظر حجة ذلك في **القواعد**، القاعدة 12: «ويجب أن نلاحظ بهذا الصّدد أنه لا يمكن بتاتاً أن يغالط الفكر من طرف أي تجربة، إن هو اكتفى بتملّك حدس واضح بما يتقدم له... وإن هو كذلك امتنع عن الحكم بأن الخيال يمثل مواضيع الحسّ تمثيلاً وفياً، أو أن الحواس تنقل أشكال الأشياء الحقيقية، أو أخيراً أن الواقع الخارج عنا هو دائماً على النحو الذي يبدو لنا عليه...» (أ. ت.، ج 10، ص 424). وكذلك في **التأملات**، التأمل الثالث: «والآن، في ما يخصّ الفكر، فنحن لو اعتبرناها في حدّ ذاتها فحسب، ودون إرجاعها إلى أي شيء آخر، فهي لا تستطيع أن تكون خاطئة بالمعنى الحقيقي للعبارة...» (أ. ت.، ج 9، ص 29)، وانظر كذلك الهامش رقم 46 من هذا الجزء.

(160) انظر الهامش رقم 126 من هذا الجزء، وخاصة المقطع حول علم الملحد.

(161) انظر الهوامش رقم 129، 146 و147 من هذا الجزء، وخاصة نص الرسالة إلى هيبار سبيستاس، ونهاية التأمل الخامس.

تبلغ [في المنام] أحياناً الدرجة نفسها من القوة والوضوح [التي تبلغها في اليقظة] أو تزيد[162]، فإن [العقل] ليملي علينا كذلك أن أفكارنا ما دامت لا تستطيع أن تكون كلّها صحيحة، لأننا لسنا على تمام الكمال، فإن ما فيها من حقيقة يجب أن يتوفّر حتماً في التي تكون لنا في حالة اليقظة لا في الأحلام[163].

---

(162) انظر الهامش رقم 118 من هذا الجزء، وكذلك **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [26]: «وهكذا فكثيراً [ما يحدث] عندما ننام، وأحياناً حتى في حال اليقظة، أن نتخيّل بعض الأشياء بدرجة من القوة نعتقد معها أننا نراها أمامنا أو أننا نحسّ بها في أجسامنا، رغم أنها ليست بتاتاً فيها. ولكن، رغم أننا قد نكون نياماً وقد نحلم، فإننا لا نستطيع أن نحسّ بالحزن، أو أن نتأثّر بأي نوع من الانفعالات، دون أن تكون النفس حاملة بصفة فعلية لذلك الانفعال» (أ. ت.، ج 11، ص 348-349).

(163) انظر الهامش رقم 146 من هذا الجزء، وخاصة نص الخلاصة التي بها ينتهي التأمل السادس.



الجزء الخامس



الجزء الخامس[1]

[1] كنت أشعر بارتياح كبير لو أنني واصلت [على هذا النحو]، وكشفت هنا عن كامل سلسلة الحقائق الأخرى التي استنتجتها من هذه [الحقائق] الأولى[2] . . . .

---

(1) يورد ج. ما يوجد في الترجمة اللاتينية عنواناً لهذا الجزء، وهو النص الذي لخصه به ديكارت في بداية هذا **الحديث**: «وفي الخامس نظام المسائل الفيزيائية التي بحث فيها المؤلف، وبصفة خاصة شرح حركة القلب وبعض الصعوبات الأخرى في ميدان الطب، ثم الفارق الموجود بين نفسنا ونفس الحيوانات».

(2) يبرز هنا الفارق بين نوعين من المسائل وهي التي يشير إليها ديكارت بعبارتي «سلسة الحقائق الأخرى» و«هذه الحقائق الأولى». وقد وجدنا في بداية الجزء 4 عبارة «التأملات الأولى»، وهي العبارة التي توجد كما لاحظناه في عنوان **التأملات** الذي يستعمل فيه ديكارت عبارة أرسطية مدرسية وهي عبارة «الفلسفة الأولى»، التي تعني منذ العصر الوسيط ما بعد الطبيعة. ومن هنا فإذا كان الجزء 4 قد اختصّ بدراسة مسائل ما بعد الطبيعة، فإن الجزء 5 يختصّ بدراسة المسائل الطبيعية، وهي التي يسميها ديكارت هنا «سلسلة الحقائق الأخرى التي استنتجتها من هذه الحقائق الأولى». ويدل ذلك على أن «حقائق» الطبيعة مستنتجة من حقائق ما بعد الطبيعة. كما تدل عبارة «سلسلة»، وهي التي اعترضتنا في الجزء 2، الفقرة [11]: «هذه السلاسل الطويلة من الحجج. . .»، على أن هذه «الحقائق» مستنتجة هي أيضاً استنتاجاً منطقياً من بعضها البعض، كمثل الحجج الرياضية: «ولكن كل مشكلات الفيزياء التي أعلمتك بأنني اتخذت بشأنها موقفاً، هي على نحو من التسلسل، وترتبط ببعضها ارتباطاً هو على درجة من المتانة بحيث يستحيل عليّ أن أبرهن على إحداها دون أن أبرهن عليها كلها في آن واحد. . .» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 140).

غير أنه ما دام ذلك[3] قد يجرني الآن إلى الحديث عن مسائل كثيرة، هي موضع جدال بين المتضلعين في العلم[4] الذين لا أريد أن أدخل في خصام معهم[5]، فقد رأيت من الأفضل أن أعدل عنه، وأن أكتفي بالقول بوجه عام ما هي تلك الحقائق، حتى أترك للمتفوقين في الحكمة مجال الفصل في ما إذا كان من المفيد أن يطّلع الجمهور على تفاصيلها[6]. لقد بقيت دائماً ثابتاً على القرار الذي

---

(3) (Pour cet effet)، وفي ص. «تحقيق ذلك»، والمهم أن المعنى يتعلق بالكشف عن «كامل سلسلة الحقائق الأخرى...». ويظهر هنا التمييز بين نوعين من العرض للحقائق المكتشفة من طرف ديكارت: الأول وهو الذي يأسف هنا لعدم تمكنه من القيام به، ويتمثل في عرض الحقائق حسب «نظام الحجج» التي أدت أو تؤدي إلى اكتشافها. وهو الذي اتبعه بشأن «الحقائق الأولى» في الجزء السابق. أما الثاني، وهو الذي سيكتفي به خلال هذا الجزء، فيتمثل في مجرد استعراض لهذه الحقائق الجديدة دون التوقف على الحجج والبراهين التي أدت إلى اكتشافها ودون الخوض في صحتها أو خطئها...

(4) انظر الجزء 3، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «دون أن أكون قد اتخذت أي موقف بخصوص المشكلات التي تمثل عادة مواضيع الجدل بين المتضلعين في العلم...»؛ وكذلك الجزء 1، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «الارتقاء إلى صف المتضلعين».

(5) نجد الاحتراز والتخوف نفسيهما، لكن بمزيد من الصراحة مع التلميح إلى قضية غاليليه، في بداية الجزء الموالي. ويبدو أن ديكارت أبى إلا أن يظهر، ولو بصفة غير مباشرة، فعل الرقابة وتأثيرها على كتاباته وتقديم أفكاره.

(6) يبدو أن ديكارت إذ يشتكي هنا ضغط الرقابة على أفكاره وكتاباته، فهو يريد أن يحمل السلطة الدينية والسياسية وكذلك «جمهور المثقفين» (كما في الترجمة اللاتينية) على السماح له، بل على مطالبته بنشرها والتصريح بها. ويظهر ذلك في رسالة شهيرة إلى مارسان، حيث يشرح الهدف من نشره لهذا **الحديث** ويجمل المراحل التي ينوي اتباعها لنشر أعماله الأخرى: «ولست أجد شيئاً في رسالتيك يستحق الجواب سوى أنك تبدو متخوفاً من أن يلزمني نشري لحديثي الأول [هذا **الحديث**] إلزاماً بشرفي، بأن لا أنشر في ما بعد فيزيائي، وذلك مالا ينبغي الانزعاج منه أبداً. إذ إنني لا ألتزم في أي موضع هناك بعدم نشرها خلال حياتي، بل أقول فقط إني كنت في ما مضى أنوي نشرها، ولكنني فكرت منذ زمان، ولأسباب بيّنتها، في العدول عن ذلك ما دمت حيّاً، وإنني قد اتخذت الآن قراراً بنشر المصنفات التي يحتوي عليها ذلك المجلد. ومن هنا فإنه بالإمكان، مهما كان الأمر، أن يستخلص الناس أنه إذا تغيّرت الأسباب التي كانت تمنعني من نشرها [الفيزياء] أمكنني من =

اتخذته[7]، وهو أن لا أفترض أي مبدأ آخر[8] غير الذي اعتمدته آنفاً للبرهنة على وجود الإله والنفس، وأن لا أقبل أي شيء على أنه حقيقة ما لم يبد لي أنه أكثر وضوحاً ويقيناً مما بدت لي عليه من قبل براهين الهندسيين[9]. ومع ذلك فأني لأجرأ على القول إنني لم أجد

= اتخاذ قرار مخالف، دون أن أكون قد أخللت بالتزامي، لأنه إذا رفعت الأسباب رفعت النتائج... وفي نهاية الأمر فإني لم أتحدث عن الفيزياء كما فعلت إلا لحمل الذين يرغبون فيها على تغيير الأسباب التي تمنعني من نشرها» إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 367-368). وكذلك في رسالة إلى [مجهول]، 27 نيسان/ أبريل 1636: «أما بخصوص مصنف الفيزياء الذي أنعمت عليّ بطلبك مني نشره، فإني ما كنت لأحتمل هذا الحد من التهور للحديث عنه بالكيفية التي اتبعتها، لو لم أكن أريد الكشف عنه إذا رغب العالم فيه، وإذا ظفرت منه براحتي وأمني. غير أني أريد أن أؤكد لك أن كل غايتي مما أسمح بنشره في هذه المرة ليست سوى تمهيد الطريق إليه، وتحسس الأخطار...» (أ. ت.، ج 1، ص 370).

(7) انظر الجزء 2، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «فقد اعتقدت أنه عوضاً عن هذه القواعد الكثيرة التي يتألف منها المنطق، يمكن لي أن أكتفي بالأربع الآتية شريطة أن أتخذ قراراً ثابتاً راسخاً بأن لا أحيد مرة واحدة عن مراعاتها».

(8) يرجع ج. هذا «المبدأ» إلى «الكوجيتو» أو «الأنا أفكر»، بحجة أن ديكارت يقول بشأنه في الجزء 4، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «كأول مبدأ للفلسفة». وقد ميّز ديكارت كما رأينا في كثير من المواضع بين الطريقة وتطبيق هذه الطريقة، إلى مارسان، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 349). ومن هنا فإن مبدأ البرهنة أو مبدأ الطريقة هو كما يوضحه ديكارت نفسه في هذا المقطع، ليس إلا مبدأ الجلاء والوضوح: «وأن لا أقبل أي شيء على أنه حقيقة ما لم يبد لي أكثر وضوحاً ويقيناً...». وهو المبدأ الأول، أو القاعدة الأولى من **قواعد الطريقة** التي رأيناها في الجزء 2، الفقرة [7] من هذا الكتاب، حيث استعمل المؤلف العبارات نفسها تقريباً: « أن لا أقبل أبداً أي شيء بوصفه حقيقةً دون أن أعرف معرفة جلية أنه كذلك...». وإذا كان الأمر كذلك فإن الطريقة ترسم معالم الحقيقة التي هي موضوع البحث، في حين تنجز الفلسفة بناء تلك الحقائق حسب ذلك المنوال، دون أن تكون هناك قطيعة ودون أن يكون هناك تناقض أو تباعد، كما تظهره النصوص التي أوردتها بالجزءالسابق، الهامش رقم 40 من هذا الكتاب، وخاصة عبارة راجيوس «إن السيد ديكارت يجيب بأن قاعدة الحقيقة هي نفسها حقيقة...».

(9) انظر الجزء 4، الفقرة [5] من هذا الكتاب: «... في حين أنني إذا عدت إلى =

بخصوص كل الصعوبات الرئيسية التي جرت العادة بطرقها في الفلسفة، طريقاً لشفاء غليلي منها في وقت قصير فحسب، بل إنني وقفت أيضاً على بعض القوانين[10] التي جعلها الإله في الطبيعة[11]، وطبع في نفوسنا مدلولات عنها[12]، بحيث لا نستطيع، بعد التفكير

= فحص الفكرة التي كانت لي...» إلى قوله: فذلك لا ينقص، على الأقل، يقيناً عن أي برهان من براهين الهندسة»، وكذلك الهامشين رقم 114 و 115 بهذا الصدد.

(10) «النواميس»، وقد عرّفها ديكارت في **مصنف العالم** بهذه العبارات: «... أما القواعد التي تقع حسبها هذه التغيرات، فإني أسميها قوانين الطبيعة» (انظر ج.، ص 373).

(11) انظر الجزء 4، الهامش رقم 76 من هذا الكتاب، وخاصة «وأرجوك أن لا تخشى تأكيد [هذه الفكرة] ونشرها في كل مكان وهي أن الإله هو الذي وضع قوانينه في الطبيعة، مثلما يضع أحد الملوك قوانيناً في مملكته...» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 145). وكذلك: «عندما نتفحص بانتباه عظمة الإله، نرى بوضوح أنه يستحيل أن يوجد شيء لا يكون له تابعاً، وليس يهم ذلك كل ما يوجد وحسب، بل كذلك لا يوجد نظام ولا قانون ولا سبب لخير ما أو لحقيقة ما لا يكون تابعاً له» انظر **الإجابات السادسة** (أ. ت.، ج 9، ص 235).

أما بخصوص الطبيعة فيستحسن العودة إلى هذا النص من **مصنف العالم**، والذي يورده ج.، ص 373: «ولتعلموا إذاً أولاً، إني لا أعني هنا بالطبيعة بعض الآلهة، أو بعض القوى الخيالية الأخرى، بل إنني أستعمل هذا اللفظ لأعني به المادة ذاتها من حيث إني أعتبرها من خلال كل الخصائص التي أسندتها إليها، والخاضعة كلها إلى هذا الشرط المتمثل في أن يواصل الإله حفظ [هذه المادة] بنفس الكيفية التي خلقها بها. إذ يكفي أن يواصل حفظها على هذا النحو، كي ينتج عن ذلك حتما أنه لا بد من وجود تغيرات كثيرة في أجزائها. ولما كان من غير الممكن في ما يبدو أن نسند عن جدارة هذه التغيرات لفعل الإله، لأنه لا يتغير، فإني إسندها إلى الطبيعة؛ أما القواعد التي تقع حسبها هذه التغيرات، فإني أسميها قوانين الطبيعة». ويوجد نفس المعنى في **المبادئ**، الجزء 2، الفقرتين [36] و[37] (أ. ت.، ج 9، ص 83-84).

(12) يتواصل نص الرسالة الذي أوردته آنفاً في الهامش رقم 11 من هذا الجزء على هذا النحو: «وليس في تلك القوانين قانون واحد غير قابل للفهم إذا أعملنا العقل في دراسته، وهي كلها فطرية في أذهاننا مثلما يطبع الملك قوانينه في قلوب رعيته لو كان قادراً على ذلك» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 145)، ويستحسن العودة بخصوص علاقة «الحقائق الأزلية» بالإله، انظر إلى الرسالتين إلى مارسان بتاريخ 6 أيار/ مايو 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 149)، و27 أيار/ مايو 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 152).

فيها ملياً، أن نشك في كونها متبعة في كل ما هو كائن أو حادث في العالم. ثم إني لما نظرت في سلسلة هذه القوانين، بدا لي إني اكتشفت حقائق عديدة هي أنفع وأهم من كل ما تعلمته من قبل، بل وما آملت تعلمه.

[2] ولكن لما كنت قد حاولت شرح أصول [تلك الحقائق] في مصنف منعتني بعض الاعتبارات من نشره[13]، كان أفضل ما أستطيعه للتعريف بها أن أقول هنا بإيجاز ما يحتوي عليه [هذا المصنّف]. لقد عزمت على أن أضمّنه كل ما كنت أعتقد أني أعلمه قبل كتابته[14]، بخصوص طبيعة الأشياء المادية[15]. . . . .

---

(13) وهو كتاب **العالم**، أو **مصنف في الضوء** الذي أحجم ديكارت على نشره، كما يقوله هنا، خلال حياته ونشر بعد موته من طرف كلارسيليه سنة 1664، ويحتوي على هذه «الحقائق» الهامة التي يلخصها ديكارت في هذا الجزء. انظر الجملة الموالية: «أن أقول هنا بإيجاز ما يحتوي عليه...». أما بخصوص «الاعتبارات» التي جعلت ديكارت يحجم عن نشر هذا المؤلف، انظر الهامش رقم 5 من هذا الجزء، وكذلك بداية الجزء الموالي من هذا **الحديث**.

(14) وقد قرأ ص. «لقد عزمت قبل كتابة هذا الكتاب على أن أضمّنه كل ما كنت عالماً به...»، وهو تحريف طفيف للنص. أما بخصوص «ما كنت أعتقد أني أعلمه»، فإن الأمر يتعلق بالبحوث والدراسات التي كانت تفوز باهتمام المؤلف منذ سنة 1619 على الأقل، وتهم ميدان الضوء كما تظهر ذلك الرسائل مثلاً إلى بوليوس، 2 شباط/ فبراير 1632 (أ. ت.، ج 1، ص 236)، وإلى هويجانس، كانون الأول/ ديسمبر 1635 (أ. ت.، ج 1، ص 334)، وميدان الأنواء كالمقارنة بين حجم الماء وحجم الجليد، وبصفة خاصة البحوث حول قوس قزح. انظر إلى مارسان، 8 تشرين الأول/ أكتوبر 1629 (أ. ت.، ج 1، ص 23). وحول كل اهتمامات ديكارت العلمية في هذه الفترة، انظر الباب 5، من: Gaston Milhaud, *Descartes savant*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1921).

(15) انظر إلى مارسان، 13 كانون الثاني/ نوفمبر 1629: «لقد عزمت على شرح كل ظواهر الطبيعة، أعني كل الفيزياء» (أ. ت.، ج 1، ص 70). أما عبارة «الأشياء المادية» فهي ستتكرر مرتين في عنواني التأملين الأخيرين، وهما التأمل الخامس ويبدأ عنوانه هكذا: «في ماهيات الأشياء المادية...» والتأمل السادس ويستهل عنوانه بهذه العبارات: «في وجود الأشياء المادية».

غير أني كمثل الرسامين[16] الذين لا يستطيعون أن يمثلوا تمثيلاً متكافئاً، على لوحة مسطحة، كل مختلف الجوانب لجسم صلب، فيختارون أحد جوانبه الرئيسية ويعرضونه بمفرده للنور، تاركين جوانبه الأخرى في الظل، لا يبرزونها إلا بقدر ما يمكن أن ترى عند النظر إلى [ذلك الجانب][17]؛ كذلك لمّا خشيت أن لا أقدر على تضمين حديثي كل ما كان في فكري، عمدت إلى الاقتصار فيه على عرض موسّع لما كنت أتصوّره عن الضوء[18]؛ ثمّ بتلك المناسبة إلى

---

(16) حول علاقة ديكارت بحركة الرسم في عصره، انظر: **Jurgis Baltrusaitis,** *Anamorphoses ou perspectives curieuses* (Paris: Perrin, 1955).

(17) يبدو أن ديكارت يصف هنا وسائل الرسم المنظوري (La Perspective)، وكذلك الفن الذي نشأ على هذه الأرضية وهو فن تشويه الصور (Anamorphose) باستعمال مرآة محدّبة وغيرها من وسائل الإنعكاسات المعوجّة. حول هذه النقطة أيضاً يمكن العودة إلى المرجع السابق؛ انظر كذلك **البحث عن الحقيقة** (أ. ت.، ج 10، ص 507-508).

(18) يعرّف ديكارت في كتاب **العالم** الضوء على أنه فعل تسلّطه جزيئاً مادية من العنصر الأول أو من المادة الدقيقة اللطيفة (Matière subtile) على العين، ويقول في كتاب **انكسار الضوء**، الحديث الأول: «أود أن تفهموا أن الضوء ليس شيئاً في الأجسام التي يسمّونها مضيئة، سوى حركة ما، أو فعل شديد السرعة، شديد التأثير، يمرّ نحو عيوننا، من خلال الهواء والأجرام الشفافة الأخرى...» (أ. ت.، ج 6، ص 84). ويضيف في كتاب **العالم**، الباب 14: إن «أهم خاصيات الضوء هي: 1) أنه يتمدّد بكيفية مدوّرة حول كل جوانب الأجسام التي يسمّونها مضيئة. 2) وذلك مهما كانت المسافة. 3) وفي لحظة واحدة (En un instant). 4) ومن المعهود، حسب خطوط مستقيمة، هي التي تعرف بأشعة الضوء. 5) وأن كثيراً من هذه الأشعة الآتية من نقاط مختلفة، يمكن أن تجتمع في نقطة واحدة. 6) أو إذا كانت آتية من نقطة واحدة، يمكن أن تتجه إلى نقاط مختلفة. 7) أو إذا كانت آتية من نقاط مختلفة ومتجهة إلى نقاط مختلفة، يمكن أن تمرّ بنقطة واحدة دون أن يمنع بعضها بعضاً. 8) وأنها تستطيع كذلك أحياناً أن تمنع بعضها بعضاً عندما تكون قواها غير متساوية بتاتاً، وعندما تكون قوة بعضها أكبر بكثير من قوة البعض الآخر. 9) وأخيراً أنه يمكن تغيير اتجاهها بالانعكاس، 10) أو بالانكسار (Réfraction)، 11) وأنه يمكن الزيادة في قوتها. 12) أو التنقيص منها باختلاف أوضاع المادة التي تتقبلها أو باختلاف خصائصها» (أ. ت.، ج 11، ص 98). أما كتاب **انكسار الضوء**، فإنه تغلب على حديثه الأول المقارنة الشهيرة بين شعاع الضوء والعصا، هذه المقارنة التي يطنب فيها ديكارت والتي يرمي من خلالها إلى إثبات =

إضافة بعض الشيء عن الشمس(19) والنجوم الثابتة، لأن [الضوء]

= نظريته المعروفة في الحركة الآنية (Le mouvement instantané) لشعاع الضوء، انظر النقطة رقم 3 من النص أعلاه: «وفي لحظة واحدة». ويمكن كذلك الرجوع بهذا الصدد إلى **مبادىء الفلسفة**، الجزء 3، الفقرة [55] (أ. ت.، ج 9، ص 131- 132)، والجزء 4، الفقرة [28] (أ. ت.، ج 9، ص 204-205).

(19) إن التعداد الموالي لأجزاء الكون يبدو في النص خاضعاً كما يقول المؤلف إلى نظام انتشار الضوء، وفي الحقيقة فهو يعود إلى نظام المادة ذاتها الذي يعرف في الفيزياء الديكارتية بنظرية العناصر. وتتمثل في التمييز داخل المادة بين ثلاثة عناصر مختلفة عن بعضها من حيث صورها وأشكال أجزائها وسرعة حركة هذه الأجزاء وهيئتها.

ويشرح ديكارت هذا التمييز كما يلي: «إلا أنّي لن أستطيع العثور على أي صور في العالم تكون على هذا النحو، غير الثلاث التي وضعتها. إذ إن [الصورة] التي أسندتها للعنصر الأول تتمثل في كون أجزائها تتحرك بسرعة على درجة من الارتفاع، وهي على جانب من الصغر، بحيث لا توجد أجسام أخرى تستطيع أن توقفها؛ وإلى جانب ذلك فإن [أجزاءها] تلك لا تملك أي ضخامة ولا أي شكل ولا أي هيئة معينة. أما [صورة العنصر] الثاني فتتمثل في كون أجزائها تملك حركة وضخامة هما على حد من الاعتدال بحيث توجد أسباب عديدة تستطيع أن تزيد في حركتها وتنقص من ضخامتها، كما توجد أسباب تعادلها تستطيع أن تقوم بالعكس: وهكذا فهي تبقى دائماً وكأنها متأرجحة داخل هذا الاعتدال. أما [صورة العنصر الثالث] فتتمثل في كون أجزائه تكون على درجة من الضخامة ومن الارتباط ببعضها، بحيث تملك قوة [كافية] لأن تقاوم دائماً حركة الأجسام الأخرى» انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 26- 27).

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان لا يوجد حسب ديكارت إلا ثلاثة أنواع أو ثلاث صور لعناصر المادة، فإن كل الأجسام الموجودة في الكون لا بد من أن ترجع إلى أحدها: «وإذا اعتبرنا عموماً كل الأجسام التي يتكوّن منها الكون، فلن نجد فيه إلا [أجساماً] من أنواع ثلاثة يمكن تسميتها [أجساماً] كبيرة واعتبارها من بين أجزائه الرئيسية: وهي الشمس والنجوم الثابتة بخصوص النوع الأول، والسماوات بخصوص النوع الثاني، والأرض والكواكب والنجوم المذنّبة بخصوص النوع الثالث. وذلك ما يجعلنا نظفر بجانب كبير من الصواب إذا قلنا إنه ليس للشمس والنجوم الثابتة من شكل سوى شكل العنصر الأول في كل سناه، وليس للسماوات سوى [شكل العنصر] الثاني، وليس للأرض والكواكب والنجوم المذنّبة سوى [شكل العنصر] الثالث» انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 29). ولذلك إذا تعلّق الأمر بالضوء، فإن الأولى، وهي الأكثر حركة وسرعة ودقة ولطافة، ترسله؛ أما الثانية وهي المعتدلة في كل شيء فتنقله؛ وأما الثالثة وهي التي تتميّز بضخامة أجزائها وارتباطها وبطئها، فهي تقاومه وتعكسه.

يكاد[20] يكون كله منبثقاً عنها، وعن السماوات لأنها تنقله، وعن الكواكب السيارة، والنجوم المذنّبة، والأرض[21] لأنها تعكسه[22]؛ وخصوصاً عن كل الأجسام التي هي على الأرض لأنها إما ملوّنة[23]،

---

(20) وليس كله وذلك لأنه يوجد منبع آخر للضوء هو النار: «إني لست أعرف في العالم إلا نوعين من الأجسام يوجد فيهما الضوء وهما الكواكب واللهب أو النار» انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 7).

(21) هذه الأجزاء، وهي «الكواكب السيارة» و«النجوم المذنّبة» و«الأرض» تنتمي إلى عنصر واحد، وهو «العنصر الثالث» المتميز بكثافة أجزائه وسماكتها وبطء حركتها وارتباطها ببعضها انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 56-63). انظر كذلك **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [53] (أ. ت.، ج 9، ص 129).

(22) يرتكز إذاً هذا الترتيب، إلى جانب نظرية العناصر، انظر الهامش رقم 19 من هذا الجزء، على وضع أجزاء الكون بخصوص الضوء: إني أضيف الكواكب والنجوم المذنّبة إلى الأرض، لأنني لّما رأيت أنها تقاوم الضوء مثلها وتعكس أشعته، لم أجد بينهما اختلافاً. كما أني أضيف الشمس إلى الكواكب الثابتة وأسند إليها طبيعة متقابلة تماماً مع طبيعة الأرض، لأن التماثل في حركة النور الخاص بها [الشمس والكواكب الثابتة] يدلني بما فيه الكفاية على أن أجسامها متكونة من مادة لطيفة جداً كثيرة الحركة. أما بخصوص السماوات، لا سيما أنه لا يمكن إبصارها بحواسنا، فإني أعتقد أني أكون على صواب إن أنا أسندت إليها طبيعة متوسطة بين طبيعة الأجسام المضيئة التي نحس فعلها وطبيعة الأجسام الصلبة الثقيلة التي نحس مقاومتها» انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 29-30). ويوجد المعنى نفسه في **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [52] (أ. ت.، ج 9، ص 128).

(23) لقد شرح ديكارت نظريته في الألوان والتلوّن منذ بداية مصنف **انكسار الضوء**، ومفادها أن الألوان ليست في الأشياء أو المواضيع المنتشرة حولنا بقدر ما هي في أعيننا، أو في كيفية تلقّي تلك المواضيع للضوء وكيفية إرساله إيّاه نحو أبصارنا، بحيث إن الألوان ليست في نظره كما كان يعتقد المدرسيون أنواعاً جوهرية (Espèces intentionnelles)، توجد بصفة فعلية في الكون: «ولن تجدوا من الغريب أيضاً، أننا نستطيع عن طريقه [عن طريق الضوء] أن نرى كل أنواع الألوان. وأكثر من ذلك فقد تعتقدون أن هذه الألوان ليست داخل الأجسام التي يسمّونها ملوّنة سوى مختلف الكيفيات التي تتلقاه [الضوء] بها وترسله نحو أعيننا... وتبعاً لذلك سيمكنكم الحكم بأنه ليس ضرورياً أن نفترض أن شيئاً مادياً ما يمرّ من الأجسام (Objets) إلى أعيننا يجعلنا نبصر الألوان والضوء، وأكثر من ذلك أنّه ليس في تلك الأجسام شيء قط يشبه الفكر والأحاسيس التي هي لنا عنها...» انظر **انكسار الضوء**، الحديث الأول (أ. ت.، ج 6، ص 84-85). هذا بخصوص نظرية الألوان بصفة عامة أما=

وإما شفافة، وإما مضيئة؛ وأخيراً عن الإنسان[24] لأنه مشاهد له[25]. وأكثر من ذلك[26]، فحتى ألقي قليلاً من الظل[27] على كل الأشياء، وحتى أستطيع أن أقول فيها رأيي بأكثر حرية، دون أن أكون مرغماً على اتّباع الآراء السائدة لدى المتضلعين في العلم[28]، أو على دحضها، عزمت على أن أترك هنا كل هذا العالم لخصوماتهم[29]،

= الفوارق بين مختلف الألوان فقد شرح ديكارت ذلك بمناسبة حديثه عن قوس قزح في كتاب **الأنواء**، الحديث 8 (أ. ت.، ج 6، ص 325). ويمكن العودة كذلك إلى **المبادىء**، الجزء 3، الفقرات [55] إلى [64] (أ. ت.، ج 9، ص 130-136).

(24) يتعلق الأمر هنا **بمصنف الإنسان** الذي لم ينشره المؤلف بل نشر بعد موته سنة 1664 - وهو كذلك جزء من كتاب **العالم** أو **مصنف في الضوء**.

(25) (A cause qu'il en est le spectateur)، وفي ص. «لأنه الناظر إلى جميع هذه الأشياء»، وهو خطأ، لأن الأمر لا يتعلق بالأشياء، بل بالضوء الذي هو خيط الربط بين كل هذه المواضيع التي عددها ديكارت، والتي قال إنه سيطرقها، على غرار الرسامين، من حيث هي تمت بصلة ما للموضوع الرئيسي الذي هو الضوء.

(26) وقد سقطت هذه العبارة في ص. ولعله نتيجة إغفال.

(27) حتى ألقي عليها نوعا من القناع ينقص من حدتها ومن وقعها على الأفكار التي لم تألفها بعد.

(28) انظر الهامش رقم 4 من هذا الجزء.

(29) أن الهروب من هذا العالم والالتجاء إلى عالم خيالي ليس إلا محاولة من طرف المؤلف للابتعاد عن هذا العالم، وعدم الاصطدام بما تقوله الكتب المقدّسة بشأن خلقه. وقد كان ديكارت واعياً وعياً شديداً بالاختلاف بين نظريته في تكوّن العالم وقصة الخلق حسب الرواية الدينية. وقد تمحور هذا الخلاف خاصة حول نظام التكون أو نظام الخلق، بحيث تقول تلك الرواية إن الإله قد خلق النور ثم الشمس والكواكب الأخرى؛ ويرى ديكارت عكس ذلك، يعني أنه لا يمكن وجود الضوء أو النور قبل وجود الشمس، والنجوم الثابتة، «لأن [الضوء] يكاد يكون كله منبثقاً عنها»، انظر الفقرة [2] من هذا الجزء. ويبدو أن ديكارت قد اجتهد لتبديد هذا الخلاف بمحاولة تأويل النص المقدس في ضوء نظريته ولكن من دون جدوى، حيث انتهى إلى أن الخلاف بينه وبين ذلك النص لا يحتمل أي توفيق. ومن هنا كانت تخوفاته وكان تردده في نشر **العالم** أو **مصنف في الضوء**. ويلخص ج. هذه المراحل كما يلي: «لقد اجتهد ديكارت منذ البداية في التقريب بين عرضه [أو نظريته] وحكاية الخلق؛ وقد كان دائماً على يقين من أن نظريته في الخلق هي الوحيدة المتطابقة مع العقل =

وأن لا أتحدث إلا عمّا قد يحدث في عالم جديد، لو أن الإله خلق الآن في مكان ما، في الفضاء الخيالي[30]، ما يكفي من المادة لتكوينه، وحرّك مختلف أجزاء هذه المادة في كل صوب وبغير نظام، بحيث جعل منها هباء منثوراً[31]، لا يقلّ اضطرابا عما يمكن أن يتخيله الشعراء، ثم لم يفعل من بعد ذلك شيئاً[32] سوى أن سخّر

= والحقيقة. وقد اعتقد بادىء ذي بدء (من 1619 إلى 1637) بأنه من غير الممكن التوفيق بين نظريته وتفاصيل رواية الخلق إنْ هو لم يلتجىء إلى تأويل النص المقدس تأويلاً رمزياً؛ ثمّ آمل، حوالي سنة 1641 أن يتوصّل إلى الاتفاق مع نصّ **الكتاب المقدس**، ولكنه في النهاية، وانطلاقاً من سنة 1644، عدل عن ذلك تماماً» (انظر ج.، ص 383). ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة يمكن العودة إلى كل ملحوظة ج. بهذا الصدد من ص 379 إلى ص 383 والمراجع المذكورة بها.

(30) تعود هذه العبارة إلى الفلسفة المدرسية التي يميز أصحابها بين الفضاء الحقيقي الممتلىء الذي يوجد في العالم، وهو منته ومحدود بحدود هذا العالم، والفضاء الخيالي الذي يعتقدون أنه يوجد خارج حدود هذا العالم، ويعتقدون أنه خال تماماً ولا متناه. ورغم أن ديكارت يستعمل هنا هذه الفكرة استعمالاً أدبياً بارعاً، فإنه يهاجمها بعنف وبكثير من التهكم من الناحية العلمية: «ولتسمحوا إذاً، لمدة وجيزة، لخيالكم بأن يخرج من هذا العالم كي يهرع إلى مشاهدة عالم آخر جديد تماماً، سأجعله يولد بحضوره في الفضاء الخيالي [إذ] يقول لنا الفلاسفة إن هذا الفضاء لا متناه، وينبغي أن نصدّقهم في ذلك، إذ إنهم هم وحدهم الذين أقاموا ذلك [الفضاء]» انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 31-32).

(31) وفي ص. «خليطاً مشوشاً». والمقصود هو الاضطراب الأسطوري الذي يعتقد «الشعراء» أنه كان سائداً قبل إدخال نظام عليه وترتيب أجزائه بوصفها عناصر للكون. ويوجد المعنى نفسه في كتاب **العالم**: «إذ إن الإله قد وضع قوانينه بنحو من الإبداع بحيث إذا افترضنا أنه لم يخلق شيئاً أكثر مما قلت وأنه لم يضع فيه أي نظام أو تناسب، بل إنه صنع منه هباء منثوراً أكثر اضطراباً واختلاطاً من كل ما يستطيع أن يصفه الشعراء، فإنها ستكون كافية لجعل أجزاء ذلك الهباء تتميز بذاتها، وتترتب حسب نظام هو على نحو من الجودة بحيث يجعلها على شكل عالم كامل جداً، لا يكتفي الناظر داخله بأن يرى النور فحسب، بل يمكن له أيضاً أن يرى كل الأشياء الأخرى التي تظهر في هذا العالم الحقيقي، سواء أكانت عامة أم خاصة» انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 34-35).

(32) يكتسب هذا الحصر أهمية فلسفية بالغة لأنه يحدد القاعدة الفكرية التي ستنبني عليها الفيزياء الآلية. ويعني ذلك أن ديكارت يرجع، من خلال هذا المقطع، كل الطبيعة إلى مادة ونظام محدد بالقوانين التي وضعها الإله فيها، كما سيظهر في بقية الجملة. وأهم ما ينتج عن =

عنايته العادية[33] للطبيعة، وتركها تعمل طبقاً للقوانين التي رسمها. لذلك قمت أولاً بوصف المادة، وسعيت إلى تبيينها بنحو من الوضوح والفهم ما أحسب أن شيئاً في العالم يفوقها فيه، باستثناء ما قلته آنفاً بشأن الإله والنفس[34]. إذ إني ذهبت إلى حد الافتراض صراحةً[35] أن ليس فيها شيء من تلك الصور أو الصفات[36] التي

= ذلك أن الطبيعة لا تحمل أرواحاً ولا أشكالاً جوهرية، ولا عوامل مستقلة تسيّرها وتخرجها عن حتميّة القوانين الرياضية التي وضعها الإله فيها، بحيث إذا علمنا هذه القوانين وتحديدها للحركة، نكون قد علمنا كل شيء عن الطبيعة. انظر بهذا الصدد الهامش رقم 11 من هذا الجزء: «ولتعلموا إذاً أولاً، أني لا أعني بالطبيعة بعض الآلهة، أو بعض القوى الخيالية الأخرى...». وانظر كذلك إلى مارسان، 11 آذار/ مارس 1640: «وما تقوله من أن ضربة بمطرقة تفاجىء الطبيعة من حيث إنها لا تجد متسعاً من الوقت لتجميع قواها حتى تقاوم [تلك الضربة]، فهو مخالف تماماً لرأيي؛ إذ إنها لا تملك أي قوى يمكن تجميعها، ولا حاجة لها بزمان لذلك، بل هي تعمل في كل [أعمالها] تبعاً للرياضيات» (أ. ت.، ج 3، ص 37).

(33) (Concours ordinaire)، وفي ص. «بعونه المادي» ولعله خطأ مطبعي. أما العبارة فتعني في لغة اللاهوت المدرسي الفعل الذي يحفظ الإله به العالم بقوانينه، وذلك بالمقابلة مع «العناية غير العادية»، وهي التي تظهر في الخوارق التي تمثل في نظرهم، فعلاً خاصاً يخلق الإله من خلاله المعجزات. وتوجد هذه العبارة أيضاً في **العالم**، الباب 8 (أ. ت.، ج 11، ص 48)، وكذلك في **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [36]: «وبخصوص [السبب] الأول [للحركة]، فيبدو من الجليّ أنه لا وجود [لسبب آخر] غير الإله الذي خلق المادة، بحكم قدرته على كل شيء، و[خلق] الحركة والسكون، وهو الذي يحفظ الآن في الكون بعنايته العادية، من الحركة والسكون، بقدر ما وضع فيه عند خلقه» (أ. ت.، ج 9، ص 83-84).

(34) انظر الهامش رقم 9 من هذا الجزء وكل المراجع المذكورة به.

(35) (Expressément)، وفي ص.: «فرضت أيضاً عن قصد»، وهو تخفيف هام للمعنى لم يقصده المؤلف الذي جعل من هذه المسألة نقطة اختلاف رئيسية ومبدئية بينه وبين التفكير المدرسي، كما سيظهر في بقية الجملة.

(36) وهي الصور والصفات التي يسندها المدرسيون للمادة، ويفهمونها من خلالها. فالصور هي ما يسمونه «الصور الجوهرية» التي يعتقدون أنها موجودة في الأشياء المادية كما توجد النفس في الجسم الإنساني، وأنها تحركها تماماً كما تحرّك الروح الجسد. وكل جسم يملك في نظرهم صورة تميزه جوهراً فرداً، هي مبدأ وجوده وحركته. أما الصفات، وهي ما يسمونه «الصفات الحقيقية»، فهي الخاصيات التي يعتقدون، أيضاً، أنها موجودة في واقع =

يتجادلون بشأنها في المدارس، ولا عموماً لأي شيء لم تكن معرفته طبيعية في نفوسنا[37] إلى حد لا نستطيع معه أن ندعي جهله. ثم إني بينت، إلى جانب ذلك، ما هي قوانين الطبيعة[38]، ودون أن أسند

= الأشياء، وهي التي تدلنا عليها الحواس، من ذلك خاصيات الحرارة والبرودة والصلابة. . .، إلخ، وقد هاجم ديكارت في كثير من المواضع هذه النظرية، انظر **العالم**، الباب 1 (أ. ت.، ج 11، ص 3)، الباب 2، (المصدر المذكور، ص 7-12)، الباب 5، (المصدر المذكور ص 25-26)، والباب 7، (المصدر المذكور، ص 40). وقد وضع حداً لهذا النوع من التفكير بتمييزه تمييزاً كلياً بين الروح والجسد، كما بين نوعين من الجواهر مختلفين تماماً عن بعضهما، أحدهما مفكر والآخر ممتد. ويعني ذلك أن الجسم، مهما كان، لا يحمل في ذاته أي صورة ولا أي خاصية حقيقية، بل هو ليس إلا امتداداً هندسياً تقع عليه حركة يمكن تحديدها تحديداً فيزيائياً صارماً.

(37) انظر الهامش رقم 12 من هذا الجزء، وخاصة «وهي كلها فطرية في أذهاننا، مثلما يطبع الملك قوانينه في قلوب رعيته، لو كان قادراً على ذلك» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 145).

(38) انظر الهوامش رقم 10، 11 و12 من هذا الجزء. أما بخصوص هذه القوانين الشهيرة والتي ساهمت في صياغة مبدأ العطالة فهي ثلاثة رئيسية، صاغها ديكارت بصيغتين مختلفتين إلى حد ما. وهذه صيغتها الأولى في كتاب **العالم**: 1) «إن كل جزء من أجزاء المادة، بالخصوص، يواصل دائماً البقاء على الحال نفسها، ما لم يرغمه التقاؤه بالأجزاء الأخرى على تغيير [حالته تلك]». 2) «أنه عندما يدفع جسم ما جسماً آخر، فهو لا يستطيع أن يزوّده بأي حركة، إن هو لم يفقد، في الوقت ذاته، من حركته [الخاصة] المقدار نفسه [الذي يزوّده به]؛ ولا أن ينتزع منه إلا بقدر ما تزداد حركته». 3) «أنه عندما يتحرك جسم ما، فرغم أن حركته تقع في أغلب الأحيان حسب خط منحن. . .، رغم ذلك فإن كل جزء من أجزائه، ينحو دائماً نحو مواصلة حركته حسب خط مستقيم» انظر **العالم**، الباب 7 (أ. ت.، ج 11، ص 38 و41 و43).

أما صيغتها الثانية فقد أتت في **مبادىء الفلسفة** في فقرات متميزة وعلى النحو الآتي:

«الأول أن كل شيء بالخصوص يواصل البقاء على الحالة نفسها بقدر ما يكون ذلك ممكناً، ولا يغيرها أبداً إلا عند الالتقاء [بأشياء] أخرى. وهكذا فنحن نرى كل يوم، أنه عندما يكون بعض أجزاء هذه المادة مربعاً، فهو يبقى مربعاً، إن لم يحدث خارجه ما يغيّر شكله. وإن كان في سكون فهو لا ينطلق في الحركة من تلقاء ذاته، ولكنه عندما يبدأ في الحركة، فإنه لا داعي لدينا للاعتقاد أنه سيكفّ أبداً عن [ذات] الحركة وبذات القوة، ما لم يعترضه شيء يبطىء تلك الحركة أو يوقفها» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [37] (أ. ت.، ج 9، ص 84). =

حججي إلى مبدأ آخر غير كمالات[39] الإله اللامتناهية[40]، سعيت إلى

= «والقانون الثاني الذي ألاحظه في الطبيعة، هو أن كل جزء من أجزاء المادة، بالخصوص، لا ينحو أبداً نحو مواصلة حركته حسب الخطوط المنحنية، بل حسب الخطوط المستقيمة، رغم أن كثيراً من هذه الأجزاء هي دائماً مرغمة على أن تحيد [عن المستقيم]، لأنها تلتقي بأجزاء أخرى في طريقها، وأنه عندما يتحرك جسم ما، فإن دائرة أو حلقة تتكوّن دائماً من كل المادة التي تتحرك معاً...» المصدر المذكور، الفقرة [39] (أ. ت.، ج 9، ص 85).

«والقانون الثالث الذي ألاحظه في الطبيعة هو أنه إذا كانت لجسم متحرك يلتقي بجسم آخر، قوة من شأنها أن تجعله يواصل حركته حسب خط مستقيم، [لكنها] أقل من التي يقاومه بها [هذا الذي يعترضه]، فإنه يفقد اتجاهه دون أن يفقد شيئاً من حركته، وإذا كانت له قوة تفوق [التي تعترضه]، فإنه يحرّك معه هذا الجسم الأخير، ويفقد من الحركة بقدر ما يمدّه به...» المصدر المذكور، الفقرة [40] (أ. ت.، ج 9، ص 86).

(39) يذهب ج. إلى أن هذه الكمالات تتمحور حول صفة الدوام التي تجعل الإله يحفظ العالم كما هو. انظر حول هذا الموضوع الجزء 4، الهامش رقم 74 من هذا الكتاب، وخاصة: «ونعلم أيضاً أنه ليس فقط من كمال الإله أن [يظل] دائماً على طبيعته، بل كذلك أن يعمل على نحو لا يتغيّر أبداً...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [36] (أ. ت.، ج 9، ص 83). أما بخصوص علاقة هذه الصفة بالقوانين التي يتحدث عنها ديكارت هنا، فإنه يعقب بنفسه عليها بالملاحظات الآتية، «إلا أن هاتين القاعدتين [الأولى والثانية] تنجمان بوضوح عن هذا الأمر وحده، وهو أن الإله دائم، وعن كونه يعمل دائماً بالكيفية نفسها فينتج دائماً النتيجة نفسها. إذ لو افترضنا أنه وضع كمية معينة من الحركة في كل المادة على وجه العموم، وذلك منذ الوهلة الأولى التي خلقها فيها، فإنه يجب الإعتراف بأنه يحافظ منها دائماً على المقدار نفسه، وإلا فلا يجب الاعتقاد بأنه يعمل دوماً بالكيفيّة نفسها...» ويضيف بخصوص القانون الثالث: «إنّ هذه القاعدة ترتكز على الأساس نفسه الذي ترتكز عليه القاعدتان الأخريان، ولا ترتبط إلا بكون الإله يحفظ كل شيء بفعل متواصل، وتبعاً لذلك، فهو لا يحفظه كما يمكن أن يكون قد كان قبل فترة مضت، بل على وجه التحديد كما هو في اللحظة التي يحفظه فيها» انظر **العالم**، الباب 7 (أ. ت.، ج 11، ص 43- 45).

(40) تعود كل هذه الجملة إلى المبدأ الديكارتي الشهير وهو ارتكاز الفيزياء على الميتافيزيقا. انظر خاصة الجزء 1، الهامش رقم 70 من هذا الكتاب، وخاصة: «وهكذا فإن الفلسفة بمثابة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء...». وانظر كذلك إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630: «إلا أنني أعتبر أن كل الذين منّ عليهم الإله باستعمال هذا العقل هم مجبرون على أن يعتمدوه اعتماداً أساسياً للسعي إلى معرفته وإلى معرفة أنفسهم. وقد اجتهدت إلى أن أبدأ دراساتي من هذا الموضع؛ وقد أقول لك إني ما كنت أبداً لأعثر على أسس الفيزياء لو أني لم أبحث عنها من هذا الطريق...» (أ. ت.، ج 1، ص 144).

أن أبرهن على كل [القوانين] التي كان يمكن أن يوجد بشأنها بعض الشك، وإلى أن أبرز أنها على نحو لو خلق الإله معه عوالم عدة، لما وجد فيها واحد لم تكن فيه متبعة[41]. ثم بينت بعد ذلك كيف كان يجب أن يتهيأ الجزء الأوفر من مادة هذا الهباء، وأن يتنظّم[42] طبقاً

---

(41) يوجد المعنى نفسه في كتاب **العالم**، الباب 7 (أ. ت.، ج 11، ص 47). أما في **المبادىء**، فإن ديكارت يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أنه ليس بالإمكان أن نثبت ضرورة وجود القوانين التي توجد في هذا العالم فحسب، بل كذلك أنه باستطاعتنا إذا عرفنا هذه القوانين أن نستخلص منها وجود الصور التي توجد فعلاً في هذا العالم. إذ ما دامت قوانين الطبيعة «هي السبب الذي يجعل المادة تتخذ بالتتابع كل الصور التي يمكن أن تتخذها، فلو نظرنا بنظام في كل هذه الصور، لاستطعنا في النهاية أن نتوصل [إلى إثبات] التي هي موجودة الآن في هذا العالم» انظر **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [47] (أ. ت.، ج 9، ص 90).

(42) يبدو أن مسألة الخلاف بين هذا العالم الجديد الذي يقول ديكارت إنه تصوره والعالم الذي يوجد فعلاً، تعود في نهاية الأمر إلى الخلاف بين معرفة الكون معرفة قبلية، أي بانتهاج طريقة برهانية تسمح باستنتاج أجزائه من عناصره استنتاجاً منطقياً رياضياً، ومعرفته معرفة بعدية وانطلاقاً مما تدلنا عليه الملاحظة والتجربة الحسية. هل أن نظام الكون نظام عقلي يمكن للفكر بناؤه أو تصوّره بصفة قبلية خالصة، وبقطع النظر عمّا تدلنا عليه التجربة، أم هو نظام لا بد من التعرف إليه شيئاً فشيئاً عن طريق الحس، وباعتماد المعطيات التجريبية؟ ذلك ما يجيب عنه ديكارت في هذا المقطع: «إذ إنني قد توغلت، منذ شهرين أو ثلاثة، توغلاً متقدماً في السماء، وبعد أن شفيت غليلي بشأن طبيعتها وطبيعة الكواكب التي نراها فيها، وكثير من الأشياء التي ما كنت أجرؤ على أن أتمنّاها مجرّد التمني منذ سنين خلت، أصبحت على حدّ من الجسارة، بحيث أجرؤ الآن على أن أبحث في سبب الوضع الذي يوجد عليه كل نجم من النجوم الثابتة. إذ رغم إنها تبدو متوزعة هنا وهناك بكيفية جد مضطربة في السماء، فإني لا أشكّ مع ذلك في وجود نظام طبيعي بينها، وهو مرتب ومحدد. وتمثّل معرفة هذا النظام مفتاحاً وأساساً لأسمى وأكمل علم يمكن للناس أن يتملّكوه بشأن الأشياء المادية. لا سيّما أنه يمكن للمرء عن طريق ذلك العلم أن يعلم علماً قبلياً، كل مختلف الصور والماهيات التي عليها الأجسام الأرضية، بينما نكون مجبرين، إن نحن حرمنا ذلك العلم، على الاكتفاء بالتكهّن بها بصفة بعدية، ومن خلال نتائجها» انظر إلى مارسان، 10 أيار/ مايو 1632 (أ. ت.، ج 1، ص 250). ولنضف إلى ذلك أن هذه المسألة المتمثّلة في طريقة المعرفة التي يمكن أن نمتلكها عن الكون تقترن مباشرةً بمسألة علاقة الفيزياء بالرياضيات. فإذا كانت معرفة الطبيعة قبلية، أمكن إعطاؤها طابعاً رياضياً، برهانياً استنتاجياً، في حين أنها إذا كانت بعدية، أصبح من الصعب بناؤها بناء رياضياً.

لتلك القوانين بكيفية تجعله مشابهاً لسماواتنا؛ وكيف كان يجب، مع ذلك، أن تكوّن بعض أجزائه أرضاً، وبعض [أجزائه] كواكب ونجوماً مذنبة، وبعض [أجزائه] الأخرى شمساً ونجوماً ثابتةً[43]. وهنا أطنبت في موضوع الضوء فشرحت بإسهاب ما الذي ينبغي أن يوجد منه[44] في الشمس والنجوم، وكيف يخترق، من هناك، وفي لحظة واحدة[45]،

---

(43) يختلف هذا السرد عن السرد الذي رأيناه في الفقرة [2] من هذا الجزء: «ثم بتلك المناسبة إلى إضافة بعض الشيء عن الشمس والنجوم الثابتة، لأن [الضوء] يكاد يكون...»، كما يختلف عن السرد اللاحق، الذي نجده في هذه الفقرة عينها وفي الجملة الموالية: «ما الذي كان ينبغي أن يوجد منه في الشمس والنجوم، وكيف يخترق...». ويبدو أن هذا الاختلاف الذي يمكن تبريره بالتباين بين النظرة المنهجية المعتمدة في هذين النصين اللذين أشرت إليهما، والنظرة التكوينية القائمة في النص الذي نشرحه هنا، يعود في واقع الأمر إلى محاولة من طرف المؤلف للاقتراب من الرواية المقدّسة لمراحل الخلق، والتي تقول بأن الخالق قد خلق السماوات والأرض قبل أن يخلق الكواكب الأخرى. انظر كذلك الهامش رقم 29 من هذا الجزء.

(44) (Quelle était celle qui se devait trouver)، وفي ص. «ما هو هذا الضوء الذي نفرض وجوده». والمهم هو أن هذا البحث يهم جزءاً من الضوء، وهو الذي «يوجد»، كما يقول ديكارت، في الشمس والكواكب الثابتة. انظر الهامش رقم 20 من هذا الجزء: «إني لست أعرف في العالم إلا نوعين من الأجسام يوجد فيها الضوء وهما الكواكب واللهب أو النار» العالم: (أ. ت.، ج 11، ص 7). أما عن فعل «يوجد»، ورغم أن الشارحين لا يتوقفون عنده، فهو يدل في ما يبدو، على محاولة من طرف المؤلف للمحافظة على غموض مقصود حتى لا يقع الاصطدام صراحة مع النص المقدس الذي يقول في رواية الخلق، أن الإله خلق الضوء قبل أن يخلق الكواكب وقبل أن يخلق الشمس. لذلك، فإن ديكارت لا يقول هنا كما في ص. عن خطأ، أن النور «ينبجس» من الشمس والنجوم الثابتة، لأن ذلك يفترض صراحة وجود هذه قبله، بل يقول إنه «يوجد فيها»، دون أن يفصل في الأمر بدقة.

(45) تظهر هنا بوضوح نظرية الحركة الآنية للضوء التي أشرت إليها في الهامش رقم 20 من هذا الجزء، وخاصة في النص الذي أوردته: «3) وفي لحظة واحدة». ويلتجىء ديكارت للبرهنة على هذا الطابع الآني لحركة الضوء أو لفعله، إلى مقارنة هذه الحركة بالتي تقع بين طرفي عصا يتوكأ عليها شخص ليستدل طريقه: «لقد حصل لكم دون شك أحياناً وأنتم تسيرون ليلاً من دون مشعل في أماكن يصعب سلوكها قليلاً، أن اضطررتم إلى الاستعانة بعصا لكي تتقدّموا، ولقد استطعتم عند ذلك [دون شك]، أن تلاحظوا أنكم تحسّون من خلال تلك العصا، بمختلف الأشياء التي توجد حولكم، وأكثر من ذلك أنكم =

مسافات السماوات الشاسعة[46]، وكيف ينعكس من الكواكب

= تستطيعون التمييز بين ما إذا كانت [تلك الأشياء] أشجاراً، أو حجارة، أو تراباً، أو ماء، أو عشباً، أو وحلاً، أو أشياء أخرى من هذا القبيل. ومن المؤكد أن هذا النوع من الإحساس هو على جانب من الإبهام والغموض لدى الذين لم يتمرّسوا عليه طويلاً. ولكنني أدعوكم إلى تصوّره لدى من ولدوا عمياناً فتمرّسوا عليه طول حياتهم، وستجدون أنه على درجة من الكمال والدقة بحيث يكاد يمكن القول أنهم يرون بالأيدي... ولكي نستخلص مثالاً من ذلك، فإني أود أن تفهموا أن الضوء ليس شيئاً في الأجسام التي يسمّونها مضيئة، سوى حركة ما، أو فعل شديد السرعة، شديد التأثير، يمرّ نحو عيوننا، من خلال الهواء والأجرام الشفافة الأخرى، كما تمر الحركة أو المقاومة من الأجسام التي تعترض هذا الأعمى إلى يده عبر عصاه. وسيمنعكم ذلك بادىء ذي بدء من أن تجدوا غريباً أن يمد هذا الضوء أشعته في لحظة واحدة من الشمس إلينا نحن؛ إذ إنكم تعلمون أن الفعل الذي به يتحرك أحد طرفي العصا لا بد أن يمر في لحظة واحدة إلى الطرف الآخر، وأنه على الضوء أن يمر بالكيفية نفسها، رغم أنه قد توجد مسافة بين الأرض والسماوات أكثر مما يوجد بين طرفي العصا...» انظر **انكسار الضوء**، الحديث الأول (أ. ت.، ج 6، ص 83-84). وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفهم لحركة الضوء أو لفعله، يرتكز على مفهوم السرعة «الشديدة» والمرتفعة جداً بحيث لا يمكن قيسها ولا تصور قيسها، كما يرتكز كذلك على تصور الكون المتلىء والذي ليس فيه خلاء بتاتاً، بحيث تحرك فيه أجزاء المادة بعضها بعضاً باستمرار، وبحيث تكون الحركة التي تبدأ في أقصى الأماكن قادرة على «المرور» إلى أقصى الأماكن المقابلة لها، وذلك في «لحظة واحدة».

(46) تبدو هنا إشارة إلى المشكلة الهامة المتمثلة في القول بنهاية العالم أو عدم نهايته. ولقد تعرّضنا في الجزء 4 الهامش رقم 72، إلى مشكلة المتناهي واللامتناهي في بعدها الفلسفي العام، ومن وجهة نظر الإله. أما بخصوص الكون، فإن ديكارت يبقى بين بين، ولا يقول بنهايته كما كان يعتقد القدماء والمدرسيون، كما هو لا يقول أيضاً بلا نهايته، حتى لا يكون الكون شبيهاً في ذلك بالإله، بل يكتفي بالقول بأنه غير محدّد: «رغم أن البحر ليس لا منتهياً [أو رغم أنه منته]، فإن الذين يوجدون داخله في بعض السفن يستطيعون في ما يبدو أن يلقوا نظرهم إلى اللانهاية [أي أن يلقوا بنظرهم إلى أبعد نقطة ممكنة] ولكن رغم ذلك يبقى هناك ماء وراء ما يرونه. وهكذا، فرغم أنه يبدو بإمكان خيالنا أن يمتدّ إلى اللانهاية، و[رغم أنه] ليس من المفترض أن تكون هذه المادة الجديدة منتهية، فإننا نستطيع مع ذلك أن نفترض أنها تملأ مساحات أكثر بكثير من كل التي نتصوّرها. وحتى لا يوجد في كل هذا ما تستطيعون أن تعترضوا عليه، فلنمنع خيالنا من أن يمتد إلى حيث يريد، ولنحبسه عن قصد في فضاء محدّد لا يتجاوز على سبيل المثال، المسافة الممتدة من الأرض إلى النجوم الكبرى في السماء، ولنفترض أن المادة التي يكون قد خلقها الإله تمتد إلى أبعد من ذلك وتتجاوزه من كل جانب إلى مسافة غير محدّدة...» انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 32).

والنجوم المذنّبة نحو الأرض[47]. وأضفت إلى ذلك أيضاً كثيراً من الأشياء التي تهمّ الجوهر، والوضع، والحركات وكل مختلف الصفات التي تتّصف بها هذه السماوات[48] وهذه الكواكب، بحيث بدا لي أني قلت في ذلك ما يكفي لإثبات أنه لا يلاحظ شيء في التي توجد في هذا العالم لا ينبغي، أو على الأقل لا يمكن أن يظهر مشابهاً تماماً[49] لما في [تلك] التي هي[50] في العالم الذي وصفت. وانتقلت من هناك إلى الحديث بوجه الخصوص عن الأرض[51]، [فبيّنت] كيف أنها[52]، رغم افتراضي صراحة أن الإله لم يضع أي

---

(47) وفي ص.: «على الأرض». وبخصوص هذه المسألة، انظر **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [130]: «كيف يمكن أن يمتد نور الكواكب إلى الأرض» (أ. ت.، ج 9، ص 181).

(48) انظر بهذا الشأن **المبادىء**، الجزء 3 وخاصة الفقرات الآتية: [48] «كيف أصبحت كل أجزاء السماء مدورة»، [49] «أنه يوجد بين هذه الأجزاء المدورة أجزاء أخرى أصغر منها كي تملأ كل الفضاء الذي هي فيه»، [50] «أن هذه الأجزاء الصغرى سهلة التقسيم»، [51] «وأنها تتحرك بسرعة فائقة»، [52] «أنه يوجد ثلاثة أجزاء رئيسية في العالم المرئي»، [53] «أنه يمكن أن نرجع العالم إلى ثلاث سماوات مختلفات»، [60] «أن كل مادة السماوات تنحو نحو الابتعاد عن بعض المراكز»، [61] «أن ذلك يتسبب في كون أجسام الشمس والنجوم الثابتة مدورة»، [62] «أن المادة السماوية التي تحيط بها تنحو نحو الابتعاد عن كل نقاط مساحتها»، [65] «أن السماوات منقسمة إلى كثير من التيارات وأن أقطاب بعض هذه التيارات تلامس أبعد أجزاء الأقطاب الأخرى»... (أ. ت.، ج 9، ص 126-137).

(49) انظر **العالم**، الباب 15: «إن سماء هذا العالم الجديد ستبدو لا محالة لساكنيه مشابهة تماماً لسماء عالمنا» (أ. ت.، ج 11، ص 104)، وكذلك في هذه الفقرة ذاتها: «... إلى أن أبرز أنها على نحو لو خلق الإله معه عدة عوالم لما وجد فيها واحد لم تكن فيه متبعة»، ثم «... وأن ينتظّم، طبقاً لتلك القوانين بكيفية تجعله مشابهاً لسماواتنا».

(50) وفي ص.: «مشابهاً كل المشابهة لسماوات ذلك العالم الذي وصفت وكواكبه»، وقد فضلت التضمين واستعمال الضمائر كما في الأصل وكي لا أثقل الجملة.

(51) لقد خصّص ديكارت لدراسة الأرض جزءاً من الباب 10 من كتاب **العالم**، وهو يحمل هذا العنوان: «في الكواكب بصفة عامة، وخصوصاً في الأرض والقمر» (أ. ت.، ج 11، ص 63)، ثم عاد بعد ذلك ليفرد كل الجزء 4 من **المبادىء** (خلافاً لما يعتقده ج.) لهذه المسألة جاعلاً له هذا العنوان: «في الأرض».

(52) لقد قلب ص. الجملة رغم أنها تستقيم مع مراعاة الهيكل الأصلي، و ذلك ما فعلت.

ثقل[53] في المادة التي تتركب منها، لا تتخلّف كل أجزائها عن أن تتجه نحو مركزها[54]؛ وكيف يجب أن يحدث وضع السماوات والأرض، وخصوصاً [وضع] القمر، في ما على سطحها من ماء[55] وهواء[56]، مدّاً وجزراً[57] مشابهين في حميع أحوالهما، [للمدّ والجزر] اللذين يلاحظان في بحارنا؛ [وكيف يحدث هذا الوضع][58] زيادة على ذلك نوعاً من الجريان[59] في الماء والهواء على حد

---

(53) انظر **العالم**، الباب 11: «في الثقل» (أ. ت.، ج 11، ص 72). وكذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرات الآتية: [20] «شرح الفعل الثاني الذي يتمثل فيه الثقل»، [21] «أن كل جزء من أجزاء المادة، إذا اعتبر بصفة منعزلة، ليس ثقيلاً بقدر ما هو خفيف»، [22] «فيمَ تتمثل خفة مادة السماء»، [23] «إن خفة مادة السماء هي التي تجعل الأجسام الأرضية ثقيلة»، [24] «ما هي مقادير الثقل التي تتفاوت فيها الأجسام»، [25] «أن ثقل الأجسام ليس دائماً متناسباً مع مادتها»، [26] «لماذا لا يكون للأجسام الثقيلة فعل عندما لا توجد إلا في ما بينها»، [27] «لماذا تنحو نحو مركز الأرض».

(54) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [27]: «لماذا تنحو نحو مركز الأرض» (أ. ت.، ج 9، ص 214).

(55) المصدر نفسه، الفقرة [48] «في طبيعة الماء، ولماذا يتحوّل بسهولة إلى هواء وجليد» (أ. ت.، ج 9، ص 227).

(56) المصدر نفسه، الفقرات الآتية: [45] «ما هي طبيعة الهواء»، [46] «لماذا يمكن أن يتمدّد وأن يتكثّف بسهولة»، [47] «ما الذي يجعله يتمدّد بكثير من القوة عندما يتعرض إلى ضغط داخل بعض الآلات» (أ. ت.، ج 9، ص 226).

(57) انظر **العالم**، الباب 12: «في مدّ البحر وجزره» (أ. ت.، ج 11، ص 80)، وكذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرات الآتية: [49] «في مدّ البحر وجزره»، [50] «لماذا يستغرق ماء البحر اثنتي وعشرين ساعة وحوالي أربع وعشرين دقيقة للارتفاع والانخفاض في كلّ مدّ وجزر»، [51] «لماذا يكون المدّ أوفر عندما يكون القمر مكتملاً أو جديداً، منه في الأوقات الأخرى»، [56] «كيف يمكن أن نشرح كل الفوارق الخاصة بين [أنواع] المد والجزر» (أ. ت.، ج 9، ص 228-231).

(58) توجد هذه الإضافة كذلك في ص. وهي ضرورية لوضوح المعنى، ونظراً لطول الجملة.

(59) انظر **العالم**، الباب 12 (أ. ت.، ج 11، ص 80)، وكذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [53]، «لماذا يجري الماء والهواء من دون انقطاع من أجزاء الأرض الشرقية إلى أجزائها الغربية» (أ. ت.، ج 9، ص 230).

السواء من المشرق إلى المغرب مثلما نلاحظه أيضاً بين المدارين. وكيف يمكن للجبال والبحار[60]، والينابيع والأنهار[61] أن تتكون على سطحها بصفة طبيعية، وأن تحدث فيها المعادن داخل المناجم[62]، وتنمو النباتات في الحقول[63]، وتتوالد على العموم، كل الأجسام التي تسمّى مختلطة أو مركّبة[64]. ومن بين أشياء

---

(60) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [44]: «كيف حصل إنتاج الجبال، والسهول، والبحار. . .، إلخ».

(61) المصدر نفسه، الفقرات [64] «في طبيعة الأرض الخارجية، وفي مصدر الينابيع»، و[65] «كيف لا يزداد ماء البحر من حيث تنصب فيه الأنهار»، و[66] «لماذا يكون ماء أغلب الينابيع عذباً، ويبقى البحر مالحاً»، و[67] «لماذا توجد أيضاً بعض الينابيع التي يكون ماؤها مالحاً» (أ. ت.، ج 9، ص 236-238).

(62) المصدر نفسه، الفقرات [63] «في مبادىء الكيمياء، وبأي كيفية تحدث المعادن في المناجم...»، و[68] «لماذا توجد مناجم للملح في بعض الجبال»، و[72] «كيف تحدث المعادن في المناجم...»، و[73] «لماذا لا توجد المعادن إلا في بعض الأماكن من الأرض»، و[74] «لماذا هي توجد بصفة رئيسية في سفوح الجبال ومن الجوانب المقابلة للجنوب أو للشرق»، و[75] «إن كل المناجم موجودة في الأرض الخارجية، وإنه لا يتيسر الحفر في الأرض الداخلية» (أ. ت.، ج 9، ص 235-241).

(63) يوجد موضع معروف طرقت فيه هذه المسألة في كتاب **العالم** ولا في **المبادىء**.

(64) يلخص ج. النظرية الديكارتية في العناصر والأجسام المركبة من خلال ما احتفظت به من الفيزياء المدرسية وما أتت به من جديد في النقاط الآتية:

1) ما وقع الاحتفاظ به: أ) التمييز في الأجسام الطبيعية بين عناصر وأجسام مختلطة أو مركبة. ب) القول بأن العناصر من طبائع متناقضة متقابلة. ج) أن العناصر بحكم طبائعها توجد في أماكن من العالم مخصصة لكل منها وليس لغيره انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 28-29)، د) القول بأن الأجسام المختلطة، لا تحتل من الكون إلا أماكن محددة بحدود الأماكن التي توجد فيها العناصر، المصدر نفسه، ص 30.

2) ما وقع إدخاله من جديد على النظرية المدرسية: أ) أن العناصر لم تعد أربعة كما عند المدرسيين (الماء والهواء والنار والتراب)، بل أصبحت ثلاثة فقط. ب) أنها لم تعد تتميز في ما بينها بصفات حسية (الحار والبارد والجاف والرطب)، بل بصورها الهندسية، أو بصفة أدق، بالصور الهندسية التي تتخذها أجزاؤها التي تكوّنها. ج) أن الخاصيات التي تجعل العناصر تلتقي أحياناً لتكون الأجسام المختلطة، وتتفرّق أحياناً أخرى لتعود إلى وضعها الأصلي، لم تعد خاصيات كيفية بل أصبحت خاصيات هندسية وآلية. د) أن الأجسام المختلطة، في نظر =

أخرى[65]، لما كنت لا أعرف في العالم بعد الكواكب شيئاً يحدث الضوء غير النار[66]، سعيت إلى أن أبين بوضوح كاف كل ما هو من طبيعتها[67]، كيف تحدث[68]، وكيف تتغذى[69]، وكيف لا تكون

= ديكارت، لا تملك صوراً خاصة بها، وليست لذلك جواهر قائمة بذاتها، بل هي مجرّد التقاء للعناصر، يبقى دائماً عرضة للتغيّر والانحلال والانقراض، ولا يغير لذلك طبيعة العناصر التي تكونه، انظر كذلك الهامش رقم 19 من هذا الجزء.

(65) (Et entre autres choses)، وقد أول ص. هذا المقطع تأويلاً مجحفاً في ما يبدو، إذ نقل هذه البداية إلى صلب الجملة بحيث غيّر مفهوم «الأشياء» على النحو الآتي: «ولما كنت لا أعرف من بين الأشياء الأخرى التي في العالم شيئاً يحدث الضوء...». وهذا خطأ، لأن «الأشياء» التي يقصدها المؤلف في بداية الجملة ليست التي توجد في العالم، أي ظواهر الطبيعة التي تنتج أو لا تنتج الضوء، بل هي كما تبرزه قراءة دقيقة لما تقدّم من النص، «الأشياء» التي يودّ الحديث عنها ودراستها. بحيث يصبح المعنى: « ومن بين أشياء أخرى» درستها وأريد الحديث عنها... وهو استمرار وتكملة لما سبق قوله أعلاه: «وأضفت إلى ذلك كثيراً من الأشياء التي تهم الجوهر...».

(66) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء وخاصة: «... إلى إضافة بعض الشيء عن الشمس والنجوم الثابتة، لأن [الضوء] يكاد يكون كله منبثقاً عنها...»، وكذلك الهامش رقم 20 بهذا الصدد.

(67) انظر **العالم**، الباب 2: «فيم تتمثّل الحرارة و[فيمَ يتمثل] ضوء النار» (أ. ت.، ج 11، ص 7). وكذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [80]: «ما هي طبيعة النار». وتجدر الإشارة إلى أن قسماً هاماً من هذا الجزء 4، وهو يمتد من الفقرة [80] إلى الفقرة [123] (أ. ت.، ج 9، ص 243-266). يتعرض إلى مسألة الحرارة.

(68) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرات [81] «كيف يمكن إحداثها»، و[84] «كيف يمكن أن توقد نار ببندقية»، و[85] «كيف يمكن أيضاً أن توقد بحك خشب جاف»، و[86] «كيف [يمكن أن توقد] بمرآة مجوّفة، أو بزجاج محدّب»، و[87] «كيف يمكن لمجرّد تحريك جسم أن يجعله يلتهب»، و[88] «كيف يمكن أيضاً لاختلاط جسمين أن يجعلهما يلتهبان»، و[89] «كيف تشتعل نار البرق، والصاعقة، والنجوم التي تحترق»، و[90] «كيف تشتعل النجوم التي تهوي، وما هو سبب تلك النيران التي تبرق ولكنها لا تحرق...» (أ. ت.، ج 9، ص 244-249).

(69) المصدر نفسه، الفقرة [82] «كيف تحفظ»، والفقرة [83] «كيف يجب أن يكون لها جسم ما تلتهمه حتى تبقى على وجودها، وكذلك أيضاً الفقرات [96] «ما الذي يحفظ اللهب»، و[97] «لماذا هو يصعد حسب رؤوس حادة، ومن أين يأتي الدخان»، و[98] «كيف =

لها أحياناً ألا حرارة من دون ضوء[70]، وأحياناً أخرى إلاّ ضوء من دون حرارة[71]، وكيف يمكن لها أن تحدث ألواناً مختلفة[72] وخاصيات أخرى مختلفة[73] في أجسام مختلفة؛ وكيف تذيب[74] بعض الأجسام، وتجعل البعض الآخر صلباً[75]؛ وكيف يمكن لها أن تتلفها كلها تقريباً، أو أن تحوّلها إلى رماد[76] ودخان؛ وأخيراً كيف تكوّن من هذا الرماد زجاجاً[77] بمجرّد قوة فعلها؛ إذ لما بدا لي هذا التحوّل من رماد إلى زجاج أجدر بالإعجاب من أي تحوّل آخر يقع

= يغذّي الهواء والأجسام الأخرى اللهب»، و[101] «ما هي المواد الصالحة لتغذية [النار]»، و[106] «ما هي الأجسام الأكثر صلاحاً للحفاظ على النار»، و[108] «كيف تحفظ النار في الفحم». . . (أ. ت.، ج 9، ص 244-258).

(70) المصدر نفسه، الفقرة [92] «ما هو سبب النيران التي تشتعل أو تدفىء ولا تضيء كما عندما يسخن التبن من تلقاء ذاته»، والفقرة [93] «لماذا، عندما يلقى الماء على الكلس، وعموماً عندما يختلط جسمان من طبيعتين مختلفتين ببعضهما، يحدث ذلك فيهما حرارة»، وكذلك الفقرة [107] «لماذا هناك أجسام تلتهب وأخرى تلتهمها النار دون أن تحدث بها لهباً» (أ. ت.، ج 9، ص 250-258).

(71) المصدر نفسه، الفقرتان [90] «كيف تشتعل النجوم التي تهوي، وما هو سبب كل تلك النيران التي تبرق ولكنها لا تحرق»، و[91] «ما هو ضوء ماء البحر والأخشاب المتعفنة. . . إلخ» (أ. ت.، ج 9، ص 249-251).

(72) حول علاقة الضوء والحرارة بالألوان، انظر **الأنواء**، الحديث العاشر (أ. ت.، ج 6، ص 354).

(73) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [117] «ما هي تأثيرات النار الأخرى» (أ. ت.، ج 9، ص 263).

(74) المصدر نفسه، الفقرة [118] «ما هي الأجسام التي تذيبها أو التي تجعلها تغلي» (أ. ت.، ج 9، ص 264).

(75) المصدر نفسه، الفقرة [119] «ما هي التي تجعلها جافة وصلبة» (أ. ت.، ج 9، ص 264).

(76) المصدر نفسه، الفقرة [123] «كيف تحرق أجسام كثيرة» (أ. ت.، ج 9، ص 266).

(77) المصدر نفسه، الفقرة [124] «كيف يتكوّن الزجاج» (أ. ت.، ج 9، ص 266).

في الطبيعة، وجدت متعة خاصة في وصفه(78).

[3] غير أنني لم أشأ أن أستنتج من كل هذه الأشياء أن هذا العالم قد خلق على النحو الذي عرضته(79)، إذ من الأرجح(80) أن يكون

---

(78) يقع هذا الوصف في **العالم**، وهو يمتدّ في **المبادىء**، الجزء 4 على الفقرات الآتية: [125] «كيف تلتئم أجزاؤه ببعضها»، و[126] «لماذا يكون سائلاً ولزجاً عندما يلتهب»، و[127] «لماذا يكون شديد الصلابة عندما يكون بارداً»، [128] «لماذا يكون أيضاً شديد الانكسار»، و[129] «لماذا يصبح أقل انكساراً عندما نتركه يبرد رويداً رويداً»، و[130] «لماذا هو شفاف»، و[131] «كيف يصبغ بألوان مختلفة». . . (أ. ت.، ج 9، ص 267-270).

(79) يعود ديكارت هنا إلى تأكيد عدم التماثل بين العالم الذي يستنبطه ويبنيه عقلياً و«هذا العالم» الذي يوجد فعلاً. وهو يذكّر بما سبق أن قاله في الفقرة السابقة: «عزمت على أن أترك كل هذا العالم لخصوماتهم، وأن لا أتحدث إلا عمّا قد يحدث في عالم جديد...». ويمكن أن نلمس في هذه الجملة «غير أني لم أشأ أن أستنتج من كل هذه الأشياء...» نوعاً من التنازل الذي يقوم به المؤلف إزاء رجال الكنيسة والنصوص المقدسة، مع جلب الانتباه لهذا التنازل والدعوة إلى تقديره حق قدره، إذ يبدو المؤلف وكأنه يذهب إلى القول: رغم أن افتراضي يستقيم منطقياً، ورغم أن العالم الذي أعرض عليكم طريقة تكوّنه يمكن أن يتماثل مع هذا العالم الموجود بالفعل، فإني لا أريد أن أستنتج هذه الخلاصة، ولا أن أقول بهذا التماثل رغم أنه ممكن، بل أكثر من ذلك فإني أقول صراحة بخطأ افتراضي، وأجعل منه افتراضاً خيالياً بحتاً، انظر **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [45] (أ. ت.، ج 9، ص 123)، حتى أدع المجال للتصديق بالرواية المقدسة وحدها.

(80) (Bien plus vraisemblable)، وتعني هذه العبارة عند المؤلف: ما يتفق مع العقل البشري، كما في الجملة: «عندما أقول إنه من الراجح (أعني حسب العقل البشري) أن العالم خلق كما يجب أن يكون، فإني لا أنفي لذلك أنه من المتأكد بالإيمان أنه كامل» إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 367).

هذا ويتوقف ج. طويلاً عند هذه المسألة التي تمثّل النقطة الثانية التي يختلف فيها ديكارت مع النص المقدس (بعد النقطة الأولى التي توقفنا عندها، بالهامش رقم 23 من هذا الجزء). وتتمثل الصعوبة في معرفة ما إذا كان العالم قد خلق للوهلة الأولى كما هو أو حسب العبارة الديكارتية «كما ينبغي أن يكون»، مثلما تؤكد بذلك النصوص المقدسة، أم هو قد تكوّن شيئاً فشيئاً، انطلاقاً من عناصر أولى، وبمرور الزمن، مثلما يشرحه المؤلف هنا، فالنص المقدس ينفي أن يكون هناك تطور، في حين يثبته ديكارت، وتزداد المسألة تشعباً هنا، لأن ديكارت يقول إن الرواية المقدسة هي بدورها لا تخلو من رجحان (أي إنها تتّفق مع العقل)، بل هي أرجح من التصور الذي عرضه: «إذ من الأرجح أن يكون الإله قد جعله منذ البداية على [الوجه الذي] ينبغي أن يكون عليه». =

. . . .

= ويستعرض ج. نوعين من النصوص يبدوان في تناقض في ما بينهما: فمن جهة، نصوص **العالم** التي تؤكد على إمكانية أن يكون العالم قد خلق كما يتصوره العقل، ومن جهة أخرى نص الفقرة [45] من الجزء 3 من **المبادىء** (أ. ت.، ج 9، ص 123). الذي يؤكد صراحة خطأ هذا الافتراض، وصحة الرواية المقدسة. ويخلص ج. إلى القول بأنه «لا يبقى إلا تأويلان ممكنان لهذا النص: إمّا أن ديكارت قد كذب خوفاً، وإمّا أنه قد وجد وسيلة للتوفيق بين عقله و**الكتاب المقدس**» (انظر ج.، ص 391). وينتهي ج. طبعاً إلى هذا الاختيار الأخير.

غير أن المتأمل في هذه النصوص يلاحظ:

1) أن ديكارت قد حدد نهائياً موقفه من الرواية المقدسة، وبصراحة تامة في المحاورة مع بورمان 16 نيسان/ أبريل 1648: «أنه باستطاعة المؤلف [أي هو نفسه] أن يشرح شرحاً مرضياً، وحسب ما تقره فلسفته، خلق العالم كما هو موصوف في **سفر التكوين** [ويتحدّى من يستطيع أن يشرح هذا الكتاب]، وقد حاول أن يقوم بذلك خلال فترة من الزمان في الماضي، غير أنه عدل عن تلك الدراسة لأنه كان يريد أن يتركها لرجال اللاهوت، ولم يكن يرغب في أن يعطي بنفسه شروحاً [حول المسألة]. أمّا بخصوص **سفر التكوين**، فإن رواية الخلق التي توجد ضمنه قد تكون مجازية، ويجب إذاً تركها لرجال اللاهوت، ويجب أن لا نأخذ الخلق على أنه مقسّم إلى ستة أيام، بل لا يجب أن يقع هذا التقسيم إلا مراعاة لطريقتنا في الفهم...» انظر المحاورة (أ. ت.، ج 5، ص 168-169).

2) أن نصوص **العالم** وخاصة الباب 6 بأسره أو يكاد، تؤكد ثلاث نقاط أساسية: أ) أن العالم الذي يتصوره ديكارت هو عالم خيالي بحت كما في بداية الباب 6: «ولتسمحوا إذاً لمدة وجيزة، لخيالكم بأن يخرج من هذا العالم كي يهرع إلى مشاهدة عالم آخر جديد تماماً، سأجعله يولد، بمحضره في الفضاء الخيالي...»، انظر الهامش 30 من هذا الجزء. ب) أن هذا العالم، رغم طابعه الخيالي، ليس محالاً خلقه: «وليست غايتي أن أشرح مثلهم [أي الفلاسفة]، الأشياء التي توجد فعلاً في هذا العالم الحقيقي، بل أن أتخيل فقط عالماً كما أريده، ليس فيه شيء واحد لا تستطيع أغبى العقول أن تتصوره، ولكنه رغم ذلك يمكن خلقه تماماً كما تخيلته» انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 36). ج) أن المقياس الذي يسمح بالانتقال من (أ) إلى (ب)، أي من الخيال إلى الخلق، هو المقياس الديكارتي المعروف، أعني وضوح التصور وتميزه: «فلو وضعت فيه أدنى شيء يكتنفه الغموض، لكان محتملاً أن يوجد في ذلك الغموض بعض التنافر الخفي الذي يكون قد فاتني الانتباه إليه، وأكون عندها قد افترضت، دون شعور مني، شيئاً محالاً؛ في حين عندما أكون قادراً على أن أتخيّل بتميّز كل ما أضع فيه، فمن المؤكد أنه، وإن لم يكن شيء من ذلك في العلم القديم، بإمكان الإله رغم ذلك أن يخلقه في [عالم] جديد: إذ من المؤكد أنه يستطيع أن يخلق كل الأشياء التي يمكن أن نتخيّلها» انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 36).

....

3) بعد هذا التوضيح، يمكن لديكارت أن يقول في النص الذي يورده ج. من الترجمة الفرنسية **للمبادىء** (سنة 1647) الجزء 3، الفقرة [45]: «ولست أود أن يعتقد [الناس] كل الأشياء التي أكتبها، بل إنّي أزعم أنني أعرض هنا بعضاً من التي أعتقدها خاطئة على الإطلاق. أعني أني لا أشك في أن العالم قد خلق منذ البداية بما هو عليه من كمال، بحيث إن الشمس والأرض، والقمر، والنجوم قد كانت منذ البداية، وأن الأرض لم تحمل في بطنها بذور النباتات فحسب، بل إن النباتات ذاتها قد غطت جانباً منها وإن آدم وحواء لم يخلقا طفلين، بل في سن بشر مكتمل. إن الدين المسيحي يريد أن نعتقد الأمر على هذا النحو، والعقل الطبيعي يقنعنا بهذه الحقيقة لأننا إذا اعتبرنا قدرة الإله الكلية، وجب علينا أن نحكم بأن كل ما فعله قد كان منذ البداية على الكمال الذي يجب أن يكون له» (أ. ت.، ج 9، ص 123-124).

ويجب الانتباه في هذا النص الثري والذي يطول شرحه، إلى العبارات الهامة الآتية: «لست أودّ أن يعتقد [الناس]...» و«بل إني أزعم...» و«إنني لا أشك...» ثم «أن الدين المسيحي يريد أن نعتقد...»، وأخيراً «إن العقل الطبيعي يقنعنا...» ولا يقول ديكارت إن العقل يثبت لنا بوضوح، أو إنه يبرهن لنا. وتدل هذه السلسلة من العبارات على أن ديكارت لا يحبذ كما يقول بل هو يكره أن تصبح نظريته في التكوين متقابلة لدى العموم مع رواية الخلق، وإنه إذا وصل الأمر إلى ذلك الحد، فإنه لا يتوانى في أن يصرّح بخطئها... وذلك ما «يزعمه»، وهو لا يقول إنه يتصوّره أو يثق به... وهذا الزعم ضروري لحمايته من خطر الاتهام «بالشك» في مبادىء **الكتاب المقدّس**: «لا أشك في أن العالم قد خلق...». وذلك لأن «الدين المسيحي يريد أن نعتقد الأمر على هذا النحو...»، ومن هنا فإن العقل «يقنعنا» بذلك، لأنه من صالحنا أن نفعله... ومن المعلوم أن «الإقناع» لا يمثل عند ديكارت يقيناً أو علماً.

وفي نهاية الأمر فإنه يمكن أن يوجد نوعان من الإدراك لهذه المشكلة كما لأغلب المشكلات التي تعضل على العقل وتصعب: الأول هو الإدراك العقلي الواضح المرتكز على الأدلة المنطقية والحجج البرهانية وعلى رأسها الرياضيات، وهذا الإدراك هو الذي يسميه ديكارت التصور الواضح أو المعرفة عن طريق الفكر الواضحة المتميزة. أما الثاني فهو يتأتى عن طريق الخيال والحواس أو المعرفة العقائدية وغيرها. ومن هنا فإنه يبدو أن فهم مشكلة خلق العالم، خاضع لهذه الثنائية، كما تخضع لها مشكلات أخرى ذكر منها ديكارت اثنتين رئيسيتين: «وعندما استنتجت في المرة الأولى، وعلى إثر حجج هي موجودة في تأملاتي، أن الفكر البشري متميز تميزاً فعلياً عن الجسد، وأكثر من ذلك أنه أيسر منه على المعرفة، وكثيراً من الأشياء الأخرى التي طرقتها هناك، أحسست نفسي مجبراً في الحقيقة على قبولها، لأنني لم أرَ في ذلك أي نشاز، ولا أي شيء لم يقع استنباطه من مبادئ تامة الجلاء، وتبعاً لقواعد=

الإله قد جعله منذ البداية على [الوجه الذي] ينبغي أن يكون عليه. ولكنه من الجلي، وهذا رأي شائع عموماً بين رجال اللاهوت، أن الفعل الذي به يحفظه الآن، هو تماماً عين [الفعل] الذي به خلقه[81]. وبحيث لو [افترضنا] إنه لم يهبه في البداية إلا صورة الهباء المنثور، وأنه بعد أن وضع قوانين الطبيعة اكتفى بمدها بعون منه كي تعمل كما هو معهود[82]، لأمكننا الاعتقاد، دون المسّ بمعجزة الخلق[83]، أن كل الأشياء التي هي مادية بحتة قد تستطيع بذلك

= المنطق. إلا أنني أعترف بأني لم أكن مع ذلك مقتنعا [بما قلته]، وأنه حدث لي تقريباً ما يحدث لعلماء الفلك الذين بعد أن يكونوا قد اقتنعوا اعتماداً على حجج قوية بأن الشمس أكبر مرات عديدة من الأرض بأسرها، لا يستطيعون، مع ذلك أن يمتنعوا عن الحكم بأنها أصغر [منها] عندما يلقون نظرهم عليها...» انظر **الإجابات السادسة** (أ. ت.، ج 9، ص 238). كذلك فإن العقل يبرز لنا بالحجج المنطقية أن العالم قد خلق على مراحل، وحسب تطور زماني، ولكننا إذا نظرنا في الكتب المقدسة، وجدنا على العكس من ذلك، أنه خلق دفعة واحدة، وأنه كان للوهلة الأولى كما ينبغي أن يكون...

(81) انظر الجزء 4، نهاية الفقرة [4] من هذا الكتاب: «بحيث لا تستطيع البقاء من دونه لحظة واحدة»، وكذلك الهامش رقم 99 بهذا الصدد، وكذلك هذا الجزء 5، الهامش رقم 33، وخاصة النص الذي أوردته من **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [36]: «وبخصوص [السبب] الأول [للحركة]، فيبدو لي من الجلي أنه لا وجود [لسبب آخر] غير الإله الذي خلق المادة، بحكم قدرته على كل شيء، و[خلق] الحركة والسكون، وهو الذي يحفظ الآن في الكون وبعنايته العادية، من الحركة والسكون بقدر ما وضع فيه عند خلقه» (أ. ت.، ج 9، ص 83).

(82) لقد رأينا الفكرة نفسها والألفاظ نفسها في الفقرة [3] من هذا الجزء: «وأن لا أتحدّث إلا عمّا قد يحدث في عالم جديد، لو أن الإله خلق الآن في مكان ما في الفضاء الخيالي، ما يكفي من المادة لتكوينه، وحرّك مختلف أجزاء هذه المادة في كل صوب وبغير نظام، بحيث جعل منها هباء منثوراً، لا يقل اضطراباً عمّا يمكن أن يتخيّله الشعراء، ثم لم يفعل من بعد ذلك شيئاً سوى أن سخّر عنايته العادية للطبيعة، وتركها تعمل طبقاً للقوانين التي رسمها».

(83) دامت معجزة الخلق تفترض إخراج الكيان من اللاكيان، والمادة من العدم، وما دمت قد انطلقت من هذا الافتراض الأصلي: «لو أن الإله خلق الآن في مكان ما، في=

وحده(84)، ومع مرّ الزمان(85)، أن تصبح فيه كما نراها الآن. وإنّ

= الفضاء الخيالي، ما يكفي من المادة لتكوينه...»؛ فالخلاف إذاً، إذا وجد، لا يهم معجزة الخلق، أو أصل العالم، (هل هو آتٍ من العدم عن طريق الخلق الإلهي، أم هو ليس أتٍ من العدم...)، بل طريقة تنظيم المادة التي أوجدها الإله، والتي هي نقطة انطلاق في كلتا الحالتين، أي من طرف النص المقدّس كما من طرف النظرية الديكارتية.

(84) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «ثم لم يفعل من بعد ذلك شيئاً»، والهامش رقم 32 بهذا الصدد، وكذلك الهامش رقم 39، وخصوصاً النص الذي أوردته فيها من **العالم**، الباب 7 (أ. ت.، ج 11، ص 43- 45): «... عن هذا الأمر وحده، وهو أن الإله دائم، وعن كونه يعمل دائماً بالكيفية نفسها فينتج دائماً نفس النتيجة». ويبدو أن كل هذه النصوص تهدف، كما لاحظته سابقاً (بالهامش رقم 32) إلى توفير قاعدة عقلية للفيزياء الآلية، وذلك بتأكيد العناصر الآتية: 1) افتراض وجود الإله، 2) افتراض كماله، ويعني ذلك افتراض تصرّفه تصرّفاً عقلياً متمثلاً في وضع قوانين لتسيير الطبيعة ومراعاتها (الدوام)، 3) ما ينجر عن ذلك من نفي لكل اعتباطية أو اضطراب في تسيير الظواهر الطبيعية، 4) نفي كل القوى الأخرى التي قالت بها الفلسفة المدرسية من أرواح، أو «أشكال جوهرية»، أو قوى غيبية على اختلاف أنواعها، ودحض تدخّلها في تسيير الكون، 5) تبعاً لذلك، إرساء مبدأ الحتمية نتيجةً ضرورية لمبدإ الدوام الإلهي: «وهو أن الإله دائم... ويعمل دائماً بالكيفية نفسها فينتج دائماً النتيجة نفسها»، ويعني ذلك بعبارة معاصرة، أن الأسباب نفسها تنتج النتائج نفسها في الظروف نفسها. وتتمثل الظروف نفسها، في إبقاء الإله على دوامه، أي إبقائه على كماله: «إذ لو افترضنا [مثلاً] أنه وضع كمية معيّنة من الحركة في كل المادة على وجه العموم، وذلك منذ الوهلة الأولى التي خلقها فيها، فإنه يجب الاعتراف بأنه يحافظ منها دائماً على المقدار نفسه، وإلا فلا يجب الاعتقاد بأنه يعمل دوماً بالكيفية نفسها»، المصدر المذكور، أي لانتفى دوامه، ومن هنا لانتفى كماله، فالدوام يرتبط بالكمال، وهو يمثل الشرط الأساسي للفيزياء الآلية، لأنه يمنع تشويشها ويطهّرها من كل اعتباطية، ويضمن لها قاعدة دائمة مستمرة على الوتيرة نفسها. لذلك يحرص ديكارت على التأكيد في نظرية الخلق المستمر على القول بأنه، حتى إذا كان الإله يخلق العالم في كل آونة من جديد، فإنه يخلقه على الوتيرة نفسها، ودون أن يدخل عليه اضطراباً أو تغييراً مفاجئاً: «ونعلم أيضاً أنه ليس فقط من كمال الإله أن [يظل] دائماً على طبيعته، بل كذلك أن يعمل على نحو لا يتغيّر أبداً...» انظر **المبادىء**، الجزء 2، الفقرة [36] (أ. ت.، ج 9، ص 83).

(85) يبدو أن هذه هي المرة الوحيدة التي يعبّر فيها ديكارت عن البعد الحقيقي للخلاف بين نظريته في الخلق ونظرية **الكتاب المقدّس**: هل أن الإله خلق الكون خلال الزمان، أم كما قلنا أعلاه، دفعة واحدة ومنذ الوهلة الأولى كما ينبغي أن يكون؟ إن الإله إذا كان يخلق عبر الزمان، فيمكن أن يعني ذلك أنه خاضع له، لذلك فإن ديكارت لا يعود لذكر هذه=

طبيعتها لأيسر بكثير على التصوّر، عندما نراها تتولّد شيئاً فشيئاً على هذا النحو، منها عندما لا ننظر إليها وهي تامة الصنع[86].

[4] ومررت من وصف الأجسام الجامدة والنباتات إلى وصف الحيوانات[87]، وخصوصاً إلى وصف الإنسان[88]. ولكنني، لما كنت

= الخصوصية في المقطع الذي يتحدّث فيه عن الخلق من كتاب **العالم**، والذي أوردته بالهامش رقم 31 من هذا الجزء، وخاصة: «...بل إنه صنع منه هباء منثوراً أكثر اضطراباً واختلاطاً من كل ما يستطيع أن يصفه الشعراء، فإنها ستكون كافية لجعل أجزاء ذلك الهباء تتميّز بذاتها، وتترتّب حسب نظام هو على نحو من الجودة بحيث يجعلها على شكل عالم كامل جداً...»، انظر **العالم**، الباب 6 (أ. ت.، ج 11، ص 34).

(86) انظر **المبادىء**، الجزء 3، الفقرة [45]:

«مثلما أننا قد نعرف ماذا كانت طبيعة آدم وطبيعة أشجار الجنة معرفة أكثر وضوحاً لو أننا بحثنا في كيفية تكوّن الأطفال شيئاً فشيئاً في بطون أمهاتهم، وفي كيفية بروز النباتات من بذورها، ممّا لو أننا فحصنا ماذا كانت عندما خلقها الإله، كذلك تماماً فقد نستطيع أن نشرح ما هي على وجه العموم، طبيعة كل الأشياء التي هي في العالم، لو أننا استطعنا أن نتخيّل بعض المبادىء التي تكون مفهومة جداً وبسيطة جداً، والتي يمكننا انطلاقاً منها، أن نبيّن بوضوح أن الكواكب والأرض، وأخيراً كل العالم المرئي كان بالإمكان إنتاجه، كما [تنتج النباتات] من بعض البذور، رغم أننا نعلم أنه لم يقع إنتاجه بهذه الكيفية، [وأن نشرح كل ذلك] شرحاً أكثر صواباً مما لوأننا لم نصفه إلا كما هو، أو كما نعتقد أنه وقع خلقه» (أ. ت.، ج 9، ص 124).

وحول قوله: «رغم أننا نعلم أنه لم يقع إنتاجه بهذه الكيفية»، انظر الفقرة [3] الهامش رقم 80، وما بعده، من هذا الجزء.

(87) يلاحظ ج. أن هذا «المرور» حدث حوالي سنة 1632 بدليل ما يقوله المؤلف في الرسالة الآتية: «ها قد مضى شهر وأنا أتساءل ما إذا كان ينبغي عليّ أن أصف في كتاب **العالم** كيف يقع تناسل الحيوانات، وقد قررت أخيراً أن لا أفعل شيئاً من ذلك، لأن [مثل ذلك العمل] قد يتطلّب منّي وقتاً طويلاً. وقد أنهيت وضع كل ما كنت أنوي وضعه في [هذا الكتاب] بخصوص الأجسام الجامدة، ولم يبق لي إلا أن أضيف بعض الشيء بخصوص طبيعة الإنسان...» إلى مارسان، حزيران/ يونيو 1632 (أ. ت.، ج 1، ص 254). ونلاحظ هنا أن ديكارت يعبّر عن عدم تعرّضه لشرح مشكلة التناسل، وعزمه على اقتضاب هذه الحلقة الرابطة بين الأجسام الجامدة والإنسان.

(88) إن هذه النقطة قد تضخمت إلى حد أن جعل الكاتب منها جزءاً خاصاً من كتاب **العالم**، نشر بعد موته من طرف كلارسيليه سنة 1664، تحت عنوان **إنسان رينيه ديكارت** وهو =

لم أتملك معرفة به تكفي للحديث عنه بالأسلوب نفسه الذي تحدثت به عن بقية [المواضيع][89]، أعني [أن أتحدث عنه] مبرهناً عن النتائج بالأسباب[90]، ومبيّناً من أي بذور[91]، وعلى أي هيئة يجب

= المعروف لدى الاختصاصيين تحت عنوان **مصنف الإنسان**، أو الإنسان للاختصار. ويبدو أن هذا التضخم قد حدث مبكراً في تحرير **العالم**، أي سنة 1632: «وسأتحدث في كتاب **العالم** عن الإنسان أكثر بقليل مما كنت أنويه، إذ إني أرمي إلى شرح كل وظائفه الرئيسية، وقد كتبت بعد [ما يخص] الوظائف التي تهم الحياة مثل هضم اللحوم، ونبض العروق، وتوزيع الغذاء. . .، إلخ؛ والحواس الخمسة. وأنا الآن بصدد تشريح رؤوس مختلف الحيوانات، كي أبيّن فيمَ يتمثل الخيال، و[فيمَ تتمثل] الذاكرة. . .، إلخ»؛ إلى مارسان، تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر 1632 (أ. ت.، ج 1، ص 263).

(89) كيف تكوّنت الحيوانات وكيف تكوّن الإنسان؟ إن هذا السؤال الذي نراه مشابهاً للأسئلة التي طرحها ديكارت أعلاه، حول كل أجزاء العالم، وكيف تكوّنت، وكيف هي مرتّبة، وكيف تعمل. . .، إلخ؛ لم يكن يملك له جواباً حوالي سنة 1632، وحتى إلى حدّ نشر هذا **الحديث** (1637). وقد بقيت هذه المسألة مطروحة على المؤلف إلى السنوات الأخيرة من حياته، حيث يصرح سنة 1648 أنه يعمل لحلها على قدم وساق، وأنه سيسخر لها آخر فترات حياته العلمية: «إن لي الآن بين يدي مؤلفاً آخر أتمنى أن يكون أكثر إمتاعاً لسموكم، وهو وصف لوظائف الحيوان والإنسان... وقد ذهبت فيه (ولكن منذ ثمانية أو عشرة أيام فقط) إلى حد الرغبة في شرح الكيفية التي بها يتكوّن الحيوان منذ أول بدايته. وأقول الحيوان بوجه العموم، إذ في ما يتعلق بالإنسان على وجه الخصوص، فإني لا أجرأ على القيام به، لعدم تملّكي تجربة كافية لهذا الغرض، وإني لأعتبر إلى جانب ذلك، ما بقي لي من هذا الشتاء أهدأ فترة قد أعيشها في حياتي؛ ولهذا السبب، فإني أفضّل تسخيرها لهذه الدراسة على تسخيرها لأي دراسة أخرى ليست على مثلها من الأهمية...» إلى إليزابيث، 31 كانون الثاني/ يناير 1648 (أ. ت.، ج 5، ص 112-113).

(90) انظر الهامش رقم 84 من هذا الجزء، وخاصة نص **العالم**: «... وعن كونه يعمل دائماً بالكيفية نفسها فينتج دائماً النتيجة نفسها». ويبدو أن ديكارت يأسف لعدم توفر قاعدة فلسفية (أو ربما لعدم مقدرته على التصريح بها في هذه الفترة) تمكّنه من شرح تكون الحيوان والإنسان، كما تمكنه من شرح تكون العالم. لذلك فهو سيفترض إنساناً تام التكوين لينظر في بنيته، وفي كيفية عمل هذه البنية. انظر في سياق هذه الجملة: «... اكتفيت بافتراض أن الإله كون جسم إنسان...».

(91) (Semences) وفي ص. «مبيناً ومن أي العناصر...» وهو تأويل قد يكون خاطئاً، لأن ديكارت لم يستعمل هنا لفظ «العناصر» رغم أنه استعمله في مواضع كثيرة من **العالم**، =

على الطبيعة أن تنتجه، اكتفيت بافتراض أن الإله كوّن جسم إنسان(92) مشابهاً تماماً(93) لأحد أجسامنا، سواء أكان ذلك في الشكل

= انظر الهامش رقم 19 من هذا الجزء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز اللفظي يتضمّن تمييزاً في المعنى، ومفاده أن العناصر تتدخل في تكوين المادة الجامدة، ولا يقول ديكارت بتاتاً إنها تتدخل أيضاً في تكوين المادة الحية:

«وذلك ما يجعلنا نظفر بجانب كبير من الصواب إذا قلنا إنه ليس للشمس والنجوم الثابتة من شكل سوى شكل العنصر الأول في كل سناه، وليس للسماوات سوى [شكل العنصر] الثاني، وليس للأرض والكواكب والنجوم المذنبة سوى [شكل العنصر] الثالث» انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 29). انظر كذلك الهامش رقم 19 من هذا الجزء.

ونلاحظ أن ديكارت لا يمدد السلسلة لذكر الكائنات الحية وخصوصاً الإنسان، بوصفها كائنات تتكون مباشرة من أحد هذه العناصر أو منها معاً. ولا غرابة في ذلك، إذ هو يقول في هذا الموضع بالذات إنه يجهل كيف تكونت المادة الحية: «لما كنت لم أتملك بعد معرفة...». بقي أن نلاحظ أن ذلك لا يجعل لعبارة «البذور» معنى حيوياً، كما في القرن التاسع عشر، بل إنها ربما كانت تعني، كما يقول ج. المعنى العام الذي تملكه منذ لوقراطيوس (Lucrèce)، وهو معنى «مبدأ»، أو «جسم أول»...

(92) إن هذا الافتراض بأن «الإله كوّن جسم إنسان...» متواز تماماً مع افتراض تكوينه لعالم جديد: «لو أن الإله خلق الآن في مكان ما في الفضاء الخيالي، ما يكفي من المادة لتكوينه...».

(93) يظهر هنا الاختلاف بين هذين الافتراضين رغم توازيهما، ويتمثل هذا الاختلاف في أن الافتراض الأول يرتكز على عدم التشابه بين الخيال والواقع: «غير أنني لم أشأ أن أستنتج من كل هذه الأشياء أن هذا العالم قد خلق على النحو الذي عرضته...»، انظر الفقرة [3] من هذا الجزء، أو على الأقل خلال الفترة التي تقع فيها بلورة هذا الافتراض؛ في حين أن الافتراض الثاني، وهو الذي يخص الكائن الحي، يجنح مباشرة ومنذ الوهلة الأولى إلى إقامة التشابه بين الواقع والخيال: «مشابهاً تماماً لأحد أجسامنا». ويمكن أن يكون هذا الخلاف عائداً إلى أن نظرية العالم تمس بطريقة أو بكيفية تكوّنه التي مهما كان من أمر، تبقى حتماً افتراضية خالصة، إذ لا أحد رآها وشاهدها خلال عملية الخلق، إلى جانب كونها تعتبر حكراً مقدساً على الكنيسة. لذلك احتفظ المؤلف بالتباين بين الواقع والخيال. على خلاف ذلك، فإنه فيما يتعلق بنظرية الجسد أو بجسم الإنسان والحيوان، فإن الأمر هنا لا يهم طريقة التكون، التي قد تكون أكثر خيالاً وأكثر استحالة على المعرفة، وكذلك أكثر إثارة للنصوص الدينية لو أن صاحبها طرقها، بل أن الأمر يقتصر هنا على وصف كيفية ترتيبها وكيفية عملها. إن الفارق بين النظريتين إذاً هو فارق عميق: إذ إن الأولى تهدف إلى الشرح والتفسير، في حين لا ترمي الثانية إلا إلى الوصف والإقرار بما هو، وبما يمكن أن يكون موضوعاً للمشاهدة =

الخارجي لجوارحه، أم في التكوين الداخلي لأعضائه، دون أن يركّبه من مادة أخرى غير التي وصفتها[94]، ودون أن يضع فيه، في البداية، أي نفس عاقلة[95]، ولا أي شيء آخر يقوم منه مقام النفس الغاذية أو الحاسّة[96]، باستثناء ما أثار في قلبه من نار لا ضوء لها، كالتي شرحتها من قبل[97]، والتي تصورتها مماثلة للتي تسخن التبن،

= من طرف أي كان. ويبدو هذا الفارق واضحاً في بداية الجملة: «ولكنني، لما كنت لم أتملك بعد معرفة به تكفي للحديث عنه بالأسلوب نفسه...».

(94) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «لو أن الإله خلق الآن في مكان ما...ما يكفي من المادة لتكوينه... لذلك قمت أولاً بوصف هذه المادة، وسعيت إلى تبيينها... إذ إني ذهبت إلى حد الافتراض صراحة أن ليس فيها شيء من تلك الصور أو الصفات التي يتجادلون بشأنها في المدارس...». وكذلك الهامش رقم 36 بهذا الصدد. انظر أيضاً **المبادىء**، الجزء 2، الفقرات [4]: «أنه ليس الثقل، وليست الصلابة، ولا اللون... إلخ، هي التي تمثل طبيعة الجسم، بل الامتداد وحده»، و[9]: «أن الجوهر الجسمي لا يمكن تصوره تصوراً واضحاً من دون امتداده»، و[23]: «أن كل التنوعات التي هي في المادة تعود إلى حركة أجزائها»، و[34]: «أنه ينتج عن ذلك أن المادة تنقسم إلى أجزاء غير محددة وغير قابلة للإحصاء».

(95) وفي ص. «نفس ناطقة»، وهو خطأ كما سيتبين من نهاية هذا الجزء، حيث يتحدث ديكارت عن «حيوانات ناطقة». هذا، وتهمّ هذه النقطة نظرية التمييز بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد (التأمل الثاني)، وبين النفس والجسد (التأمل السادس)، وهي ترتكز في أصلها على إمكانية تصور كل منهما على حدة، تصوراً واضحاً متميزاً: «إذ نستطيع أن نستنتج أن جوهرين يتميزان تميزاً فعلياً عن بعضهما من هذا [المعطى] وحده، وهو أننا نستطيع أن نتصوّر أحدهما بوضوح وتميّز دون أن نفكر في الآخر...» انظر **المبادىء**، الجزء 1، الفقرة [60] (أ. ت.، ج 9، ص 51).

(96) تلميح إلى التمييز الأرسطي المدرسي بين جوانب أو أجزاء مختلفة من النفس، تتوفر أو لا تتوفر لدى أصناف مختلفة من الكائنات. ويقول **لالاند** إن النفس الحاسة «هي النفس أو الجزء من النفس، الذي هو مبدأ الإحساس والشعور، وذلك حتى لدى الكائنات التي لا تملك العقل»، أما النفس الغاذية فهي «النفس أو الجزء من النفس الذي يمكن من التغذي، والنمو، والتناسل، والانقراض لدى الكائنات الحية، حتى إذا لم تكن متمتعة بالإحساس والشعور»، انظر **لالاند** (*Lalande*)، المعجم. ويرجع **لالاند** في هذين التعريفين إلى أرسطو، (كتاب **النفس**، 1 a 415 و 23 a 415).

(97) انظر نهاية الفقرة [2] من هذا الجزء: «كيف لا تكون لها أحياناً إلا حرارة من دون ضوء»، والنصوص التي ذكرتها بالهامش رقم 70 من هذا الجزء.

عندما يخزن قبل أن يصير يابساً[98]، أو التي تجعل الخمور الجديدة تغلي عندما نتركها تختمر فوق الرواسب[99]. إذ لما فحصت الوظائف التي يمكن تبعاً لذلك أن تكون في هذا الجسد، وجدت من بينها، على وجه التحديد كل التي يمكن أن تكون فينا دون أن نفكر فيها[100]، وتبعاً لذلك، دون أن تساهم فيها النفس[101]، أعني هذا

---

(98) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [92]: «ما هو سبب النيران التي تشتعل أو تدفىء ولا تضيء كما عندما يسخن التبن من تلقاء ذاته» (أ. ت.، ج 9، ص 243-266).

(99) (Sur la rape)، وفي ص. «فوق الثفل من عصارتها». وتعني العبارة على وجه التحديد عنقود العنب عندما يجرد من حباته. ويعتقد ج. أن ديكارت يفكر عند استعماله لهذا اللفظ في مجمل الخليط المتكون من العنب الذي يقع عصيره وتركه يختمر قبل تصفيته. ويوجد نفس المثال في **مصنف الإنسان**، حيث يشبه ديكارت الدم في الكبد «بعصير العنب الأسود، الذي يكون أبيضاً، ويتحوّل إلى خمرة ساطعة، عندما نتركه يختمر فوق الرواسب» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 123).

(100) يبدأ ديكارت هنا في شرح نظريته في الجسم، وهي المعروفة عند ذوي الاختصاص، بنظرية «الحيوانات الآلات» (Animaux machines)، والمبنية على المقارنة بين الجسم والآلة كما في هذا النص الرئيسي الذي يمثل فاتحة **مصنف الإنسان**: «إني أعتبر أن الجسم ليس شيئاً سوى تمثالاً أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان: بحيث لم يكتف بإعطائها، في [مظهرها] الخارجي، شكل جوارحنا كلها ولونها، بل وضع داخلها أيضاً كل القطع اللازمة لجعلها تمشي، وتأكل، وتتنفس، وتقلد أخيراً، كل ذلك الجانب من وظائفنا الذي يمكن أن نتخيله قائماً على المادة، ولا يرتبط إلا بوضع الأعضاء.

«إننا نرى الساعات الكبيرة، والينابيع الاصطناعية، والمطاحن، وآلات أخرى شبيهة بها، رغم أنها لم تصنع إلا من طرف البشر، لا تتخلف عن أن تكون لها قوة على الحركة بذاتها في عدة اتجاهات مختلفة؛ ويبدو لي أنني لا أستطيع أن أتصور من أنواع الحركة في هذه [الآلة]، التي افترض أنها صنعت بأيدي الإله، ولا أن أسند إليها من البراعة، إلا وكنتم قادرين على الاعتقاد بأنه قد يكون فيها أكثر من ذلك» انظر **مصنف الإنسان** (أ.ت.، ج 11، ص 120).

(101) إن نفي النفس وتدخلها في حركات الجسد، يجعل من الجسد مجرد مادة ينحصر كل وجودها في الامتداد، ويسمح بفهمه على أنه مجرد آلة تعمل بحسب وضع أعضائها وبمقتضى عمل القوى الطبيعية الكامنة في كل الأجسام، الجامدة منها والحية على حد=

الجزء المتميّز عن الجسم، والذي قلت عنه آنفاً أن طبيعته لا تتمثل إلا في التفكير[102]. [إن هذه الوظائف] كلها متماثلة، ويمكن القول إن الحيوانات التي لا عقل لها تشبهنا فيها[103]. ولم أستطع لذلك أن أجد في تلك الوظائف أياً من التي هي تابعة للفكر، والتي تخصّنا وحدها من حيث نحن بشر[104]، في حين وجدتها كلها من بعد، عندما افترضت أن الإله خلق نفساً عاقلة، وأنه قرنها بهذا الجسم بكيفية معينة وصفتها[105].

= السواء: «وأودّ أن تعتبروا، بعد هذا، أن كل الوظائف التي أسندتها إلى هذه الآلة، مثل هضم اللحوم، وخفقان القلب والشرايين، والغذاء، ونمو الجوارح، والتنفس، واليقظة والمنام، وتقبل الضوء والأصوات، والروائح، والأطعمة، والحرارة، ومثل ذلك من الصفات الأخرى، من طرف أعضاء الحس الخارجية، وانطباع فكرها في عضو الحس المشترك والخيال، وحفظ تلك الفكر وارتسامها في الذاكرة، والحركات الداخلية من شهوات وعواطف؛ وأخيراً الحركات الخارجية لكل الجوارح؛ قلت إذاً أود أن تعتبروا أن هذه الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو [آلة] متحركة بذاتها، من [وضع] أثقالها المتوازنة وعجلاتها؛ بحيث لا ينبغي أن نتصور فيها بمناسبة تلك [الوظائف] أي نفس غاذية أو حاسة، ولا أي مبدأ من مبادىء الحركة والحياة، سوى دمها وأرواحها التي تحركها حرارة النار المتقدة باستمرار في قلبها، والتي هي ليست من طبيعة غير طبيعة كل النيران الموجودة في الأجسام الجامدة» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 202).

(102) انظر الجزء 4، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «عرفت من ذلك أني كنت جوهراً لا تتمثل كل ماهيته أو طبيعته إلا في التفكير، ولا حاجة له كي يكون بأي مكان، ولا أن يرتبط بأي شيء مادي، بحيث إن هذا الأنا، أي النفس التي أنا بها ما أنا متميزة تماماً عن الجسم...».

(103) انظر **الإجابات الخامسة**: «وهكذا، لأن المؤلفين الأوائل للأسماء، ربما لم يميزوا فينا هذا المبدأ الذي به نتغذى، وننمو، ونقوم دون تفكير بكل الوظائف الأخرى التي هي مشتركة بيننا وبين الحيوانات، عن الذي به نفكر، فقد أطلقوا على كليهما اسماً واحداً، [هو] النفس...» (أ. ت.، ج 7، ص 356).

(104) انظر الجزء 1، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «إذ بخصوص العقل أو الصواب، لا سيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشراً ويميزنا عن الحيوانات...».

(105) انظر المشروع الذي يعلن عنه المؤلف في بداية حديثه عن الإنسان: «إن هؤلاء =

[5] ولكن، وحتى يستطيع الناس أن يتبينوا كيف عالجت فيه(106) هذه المسألة، فإني أودّ أن أضع هنا(107) شرح حركة القلب والشرايين، لأنه لما كانت تلك الحركة أولى الحركات التي تشاهد في الحيوانات وأعمّها، كان من اليسير انطلاقاً منها(108)، أن يحكم [المرء] بما يجب أن يتصوره في كل(109) الأخرى. وأريد من الذين

= الناس سيتكونون مثلنا، من نفس وجسم. ويجب أن أصف لكم، أولاً، الجسم على حدة، ثم بعد ذلك، النفس أيضاً على حدة، وأخيراً، أن أبين لكم كيف ينبغي أن تقترن هاتان الطبيعتان وتتحدا كي تكوّنا أناساً يشبهوننا» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 119-120).

(106) في هذا المصنف الذي لم يرَ النور، والذي منعت «بعض الظروف» المؤلف من نشره. وقد أسقط ص. هذا التفصيل وزاد الأمر تعقيداً عندما قلب الجملة لتقديم الفعل فأصبحت كالآتي: «ولكني أريد أن أورد هنا إيضاح حركة القلب والشرايين، حتى يستطيع المرء أن يتبين كيف عالجت هذا الموضوع». بحيث أصبح «هذا الموضوع» يعود على «حركة القلب والشرايين». في حين أن الأمر يتعلق بما سبق هذه الجملة، وما ورد في الفقرة السالفة ويخص أساساً التمييز بين الجسم والنفس، ووظائف كل منهما. لذلك فضلت هنا الإبقاء على سياق الجملة الأصلية، وذلك ما جعلني أؤخر الفعل: «فإني أودّ»، لأن كل تقديم له يؤدي إلى قلب الجملة وتحريف المعنى.

(107) نلاحظ التغيير في زمن الفعل حيث يستعمل المؤلف هنا المضارع «أن أضع»، وقد استعمل إلى حد الآن الماضي كما في الفقرة السابقة: «ومررت من وصف الأجسام...»، وفي التي قبلها: «غير أني لم أشأ أن أستنتج...» والتي سبقتها: «سعيت إلى أن أبين...»، «وانتقلت من هناك...»... إلخ ويعني ذلك أن المؤلف كان يستعمل الماضي لتلخيص أفكاره واكتشافاته التي يتحدث عنها بصيغة السرد ومجرد الذكر، في حين أنه قد مر في هذه الفقرة للحديث عن مسألة يعتبرها هامة وربما أكثر أهمية من التي سلفت، ولذلك فهو سيدخل في جزئياتها، وسيشرحها هنا شرحاً ضافياً. ويعني ذلك أنه يمر من الخطاب التلخيصي الوصفي، إلى الخطاب التحليلي الاستدلالي.

(108) يلاحظ ج. أنّه لما كانت هذه الحركة، كما يقول المؤلف، «أولى الحركات... وأعمها»، فإن ما سيقال بشأنها سينطبق على الحركات الأخرى التي هي دونها أهمية. ويعني ذلك أنه إذا كانت حركة القلب تفهم وتشرح شرحاً آلياً، فإن هذه الآلية تمتد بالضرورة إلى الحركات الأخرى في جسم الكائن الحي.

(109) سقط هذا التدقيق في ص. ولعله نتيجة اغفال. كذلك فإن ص. يحرف النص عندما يقرأ في الجملة الموالية: «قبل قراءة هذا المقال». ومن الواضح أن ديكارت لا يعني كل المقال، بل فقط هذا المقطع.

ليسوا متضلعين في علم التشريح، أن يعملوا، قبل قراءة هذا، ولتذليل الصعوبات التي يمكن أن يلاقوها في فهم ما سأقوله بهذا الشأن، على أن يفتح أمامهم[110] قلب حيوان كبير له رئتان[111]،

---

(110) نجد كذلك دعوة لاعتماد التشريح طريقةً للمعرفة في **مصنف الإنسان**: «إلا أني لن أتوقف [هنا] لأصف لكم العظام، والأعصاب، والعضلات، والأوردة، والشرايين، والمعدة، والكبد، والطحال، والمخ، ولا كل مختلف القطع الأخرى التي تتكون منها [تلك الآلة]، لأنني أفترضها مشابهة تماماً لأجزاء جسمنا التي تحمل الأسماء نفسها، والتي يمكن أن يطلعكم عليها أحد علماء التشريح، أو على الأقل على التي هي ضخمة بحيث تظهر للعيان، إن كنتم لم تعرفوها بعد بأنفسكم معرفة كافية...» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 120-121). وقد اعترف ديكارت بأنه لم يهتم بالدراسة النظرية فقط، بل إنه اشتغل إلى جانب ذلك، بالعمل التجريبي، وخصوصاً بالتشريح: «وفعلاً، فإنني لم أكتف بالنظر في ما يكتبه فيزاليوس (Vezalius) وغيره في علم التشريح، بل [نظرت] كذلك في كثير من الأشياء التي هي أكثر خصوصية من التي يكتبونها، وهي التي لاحظتها عندما قمت بنفسي بتشريح حيوانات متنوّعة، إذ كثيراً ما شغلت نفسي بمثل هذه التمارين منذ إحدى عشرة سنة، وأعتقد أنه لا أحد من الأطباء نظر فيها من قريب كما فعلت» انظر إلى مارسان، 20 شباط/ فبراير 1639 (أ. ت.، ج 2، ص 525). انظر كذلك إلى مارسان، 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 1638: «ولا بد من أن يكون الذي كتبت لي عنه ذا عقل ضعيف، إذ يتهمني بالتنقل بين القرى لرؤية الخنازير تقتل؛ ذلك لأن ما يقتل منها في المدن يفوق بكثير ما يقتل في القرى، حيث لم أذهب مرة واحدة لهذا الغرض. غير أنه ليس جريمة، مثلما كتبته لي، أن يكون المرء مهتماً بعلم التشريح، وقد قضيت [مرة] شتاء بأمستردام كنت أذهب خلاله كل يوم تقريباً إلى بيت قصاب لأشاهده يقتل الحيوانات، ثم أطلب بعد ذلك حمل بعض أجزائها إلى منزلي حتى أتولى تشريحها بتمهل. وقد أعدت هذه العملية مرات عديدة، وفي كل الأماكن التي مكثت بها، ولست أعتقد أنه يوجد بشر عاقل يمكن أن يلومني على ذلك» (أ. ت.، ج 2، ص 621)، وقد ذهب ديكارت إلى حد الحديث عن تشريحه للأحياء، انظر إلى بلامبيوس، 15 شباط/ فبراير 1638 (أ. ت.، ج 1، ص 521)، ولكنه لا يقول بتاتاً أنه اشتغل بتشريح الجثث البشرية، رغم أنه حضر مرة في لايد، إحدى عمليات التشريح البشري، انظر إلى مارسان، غرة نيسان/ أبريل، 1640 (أ. ت.، ج 3، ص 46).

(111) يذهب ج. إلى أن هذا التدقيق ليست له إلا غاية منهجية، وهي أن تشريح الحيوانات الكبيرة يمكن من الاطلاع على أجزائها بأكثر سهولة، ولكنه لا يغير شيئاً من المعطيات العلمية التي لنا عنها. ويعني ذلك أن نظرية الحركة الآلية تبقى قائمة بخصوص الحيوانات الكبيرة والصغيرة على حد السواء. وقد يكون ذلك صحيحاً على وجه العموم باعتبار ما يقوله ديكارت في رسالة إلى مارسان، بتاريخ 25 أيار/ مايو 1637 (أ. ت.، ج 1، =

وهو يكاد يشبه لديها كلها قلب الإنسان[112]، وأن يقع اطلاعهم على الغرفتين[113] أو التجويفتين[114] اللتين به. وبادىء ذي بدء، تلك التي توجد في الجانب الأيمن [من القلب]، ويتصل بها أنبوبان متسعان جداً، هما الوريد المجوّف الذي هو المجمع الرئيسي للدم، ويشبه جذع الشجرة[115]، و[تمثل] كل أوردة الجسم الأخرى فروعاً له، والوريد الشرياني[116] الذي سمي هكذا تسمية سيّئة، لأنه في الحقيقة

= ص 375)، غير أن مشكلة امتلاك الرئة أو عدم امتلاكها من طرف الكائن الحي، تكتسي أهمية علمية خاصة، وتغير المعطيات التشريحية: «وبخصوص الحيوانات التي ليست لها رئة بتاتاً، فإنها لا تملك إلا تجويفة واحدة في القلب، وإن كانت لها تجويفات كثيرة فيه، فهي كلها متلاصقة ببعضها البعض» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 124). ومن هنا فإنه يوجد تناسب في نظر ديكارت بين الرئة والقلب، بحيث إن حضور الرئتين يجعل للقلب تجويفات متقابلة، في حين أن غياب الرئة، يجعل للقلب تجويفة واحدة قسّمت إلى أجزاء عديدة صغيرة متلاصقة ببعضها.

(112) يوجد هنا خلاف لدى الناشرين للنص الأصلي، فهناك من قرأ (En tous) مثل ب. وكذلك ر. ل.، وهناك من قرأ (En tout) مثل ج. و م. أما الطبعة أ. ت. فقد ذهبت إلى القراءة الأولى. ويبدو فعلاً أن القراءة الأولى هي المصيبة، وهي التي اتبعتها لأن **وصف جسم الإنسان** يعيد تقريباً الجملة نفسها بوضوح أكثر، ص 228: «... قلب بعض الحيوانات الأرضية التي هي على جانب من الضخامة (لأنها كلها شبيهة بقلب الإنسان)...».

(113) (Les deux chambres)، وقد سقطت في ص. ولعل ذلك أيضاً نتيجة إغفال.

(114) (Ou concavités) ويتعلق الأمر بالبطين الأيمن والبطين الأيسر: (Les deux ventricules).

(115) انظر **وصف جسم الإنسان**، الباب 12 (أ. ت.، ج 11، ص 223 و234): «وبادىء ذي بدء، وبخصوص الوريد المجوّف، فينبغي أن نلاحظ أنه يمتد عبر كل أجزاء الجسد باستثناء الرئتين، بحيث لا تمثل كل الأوردة الأخرى، إلا فروعاً له».

(116) وهو الشريان الرئوي الذي ينقل الدم من البطين الأيمن إلى الرئة. وحول مسألة التسمية انظر المصدر نفسه، ص 230 و231: «وأن ما يسمّى بالشريان الوريدي هو في الحقيقة وريد، مثلما أن ما يسمى بالوريد الشرياني هو على العكس من ذلك شريان. ولكن السبب في أن القدماء قد أسموا شرياناً ما كان ينبغي تسميته وريداً، وأسموا وريداً ما هو [في الحقيقة] شريان، هو أنهم اعتقدوا أن كل الأوردة آتية من التجويفة اليمنى للقلب وأن كل الشرايين [آتية] من اليسرى».

شريان ينطلق من القلب ليتفرع، بعد خروجه منه إلى فروع متعددة[117] تنتشر في كامل الرئتين. ثم تلك التي[118] توجد في الجانب الأيسر [من القلب]، ويتصل بها كذلك أنبوبان في اتساع [الأنبوبين] السابقين أو أكثر، وهما الشريان الوريدي[119]، الذي أسيئت تسميته هو أيضاً، لأنه ليس سوى وريداً ينبعث من الرئتين، حيث ينقسم إلى فروع عدة مشتبكة بفروع الوريد الشرياني، و[بفروع] القناة التي تسمى قصبة الرئة[120]، والتي يمر منها هواء التنفس، والشريان الكبير[121] الذي يخرج من القلب، ويرسل فروعه

---

(117) المصدر نفسه، ص 235: «وبخصوص الوريد الشرياني والشريان الوريدي فينبغي أن نلاحظ أنهما قناتان تتسعان جداً في المكان الذي تلتقيان عنده بالقلب، ولكنهما تنقسمان، قريباً من هناك إلى فروع متشعبة، تنقسم بدورها من جديد إلى فروع أكثر دقة، وتزداد دقتها بقدر ما تبتعد عن القلب...».

(118) بعد الحديث عن البطين الأيمن، يمر الكاتب للحديث هنا عن البطين الأيسر. وقد التجأ ص. إلى التكرار بغية الوضوح: «والتجويف الثاني هو التجويف الموجود في جهة القلب اليسرى...». وقد فضلت الإيجاز وفاء للنص.

(119) وهو المعروف باسم الوريد الرئوي، وينقل الدم الحامل للأوكسيجين من الرئة إلى القلب.

(120) (Le Sifflet)، وقد فضلت التسمية الحديثة كما فعل ص. والمقصود هو (La Trachée artère) وبخصوص الألفاظ كما بخصوص المعنى انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 235): «وبخصوص الوريد الشرياني والشريان الوريدي، فينبغي أن نلاحظ أنهما أيضاً قناتان تتسعان جداً في المكان الذي تلتقيان عنده بالقلب، ولكنهما تنقسمان قريباً من هناك إلى فروع متشعبة، تنقسم بدورها من جديد إلى فروع أكثر دقة، وتزداد دقتها بقدر ما تبتعد عن القلب؛ وإن كل فرع من فروع هاتين القناتين يرافق فرعاً من فروع الأخرى، وكذلك فرعاً من فروع قناة ثالثة [تبتدىء] عند المدخل المسمى بالحنجرة أو الصفارة؛ وأن فروع هذه القنوات الثلاث لا تتسرب إلى مكان آخر غير الرئة التي لا تتكوّن إلا من تلك الفروع التي تتداخل [وتتماسك] ببعضها، بحيث لا نستطيع أن نعيّن أي جزء من لحم [الرئة] يكون على مقدار من الاتساع بحيث يمكن رؤيته، لا يوجد فيه أحد فروع تلك القنوات الثلاث».

(121) وهو الشريان الأبهر، والمقصود هو (L'Artère aorte).

في الجسم بأكمله. وأود أيضاً أن يقع اطلاعهم بعناية على الأحد عشر جلداً صغيراً[122]، وهي التي تفتح الفوهات الأربع الموجودة في هاتين التجويفتين وتغلقها، كأنها أبواب صغيرة. وهي ثلاثة في مدخل الوريد المجوّف[123]، قد رتبت على نحو يجعلها لا تستطيع البتة أن تمنع الدم الموجود في ذلك [الوريد] من أن ينصب داخل التجويفة اليمنى للقلب، ولكنها تمنعه منعاً تاماً[124] من الخروج

(122) (Les Onzes petites peaux)، وفي ص. «الصمّامات الصغيرة الإحدى عشرة»، وهو تأويل. ويقصد المؤلف بذلك دسامات القلب (Les Valvules) ـ انظر المصدر نفسه، ص 229، حيث نجد العبارة الأخيرة، وقد فضلت هنا الوفاء للنص حتى وإن أدى ذلك إلى ترجمة غير أنيقة. وتوجد العبارة نفسها وكذلك التشبيه نفسه في **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 124).

ويبدو أن ديكارت، قد تحاشى هنا ذكر المصطلحات العلمية باعتبار أن **الحديث** لا يتوجه إلى العلماء بل إلى العموم، وإنه لم يكتب بلغة العلم بل بلغة العوام، انظر إلى مارسان، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 350)، وانظر أيضاً إلى سيلهون، آذار/ مارس 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 354).

(123) المصدر نفسه، ص 228 و229.

(124) (Exactement)، والقراءة نفسها في ص. ويمكن أيضاً أن نقرأ: «بدقة». هذا وقد كانت مسألة التناسب بين الدسامات والأماكن التي هي فيها موضوعة على بساط النقاش في هذه الفترة. وقد ذهب البعض إلى القول بأنه ليس هناك تناسب لأن الدسامات تبدو صغيرة عند الحيوانات التي يقع تشريحها، وغير كافية لملء بعض القنوات الدموية، وخاصة منها الوريد المجوف والشريان الوريدي. وهذا موقف ديكارت من المسألة: «وبخصوص الطبيب الذي لا يريد أن تنغلق دسامات القلب انغلاقاً تاماً [أو بدقة]، فهو يتعارض في ذلك مع كل علماء التشريح الذين كتبوا ذلك، أكثر مما يتعارض معي أنا لأنني لست في حاجة إلى [القول] بذلك للبرهنة على أن حركة القلب [تحدث] كما كتبت... ولكن إلى جانب ذلك، فإن التجربة تظهر للعين بكثير من الوضوح في الشريان الكبير وفي الوريد الشرياني، أن الدسامات الستة التي هي فيها تغلقها غلقاً تاماً [أو بدقة]، ورغم أن دسامات الوريد المجوّف، والشريان الوريدي تبدو وكأنها لا تقوم بما تقوم به الأولى، رغم ذلك فإننا إذا اعتبرنا أن الجلود الصغيرة التي هي متكونة منها، والألياف التي هي معلقة بها، تتمدّد في الحيوانات الحية أكثر بكثير مما تتمدد في [الحيوانات] الميتة، حيث تتقلّص وتتراجع، فإننا لن نشك في أنها تنغلق هي الأخرى، بالدقة نفسها التي تنغلق بها الأولى» انظر إلى مارسان، 25 أيار/ مايو 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 377-378).

منها؛ وثلاثة في مدخل[125] الوريد الشرياني، مرتبة على عكس [الأولى] تماماً، تسمح للدم الموجود في هذه التجويفة بالمرور إلى الرئتين، ولكنها [لا تسمح للدم] الموجود في الرتين من العودة إلى [تلك التجويفة]؛ وكذلك اثنان آخران[126] في مدخل الشريان الوريدي، يمكنان الدم من الانصباب من الرئتين نحو التجويفة اليسرى للقلب، ولكنهما يمنعانه من العودة؛ وثلاثة[127] في مدخل الشريان الكبير، تسمح [للدم] بالخروج من القلب، ولكنها تمنعه من العودة إليه. وليست هناك حاجة للبحث عن علة أخرى[128] لهذا العدد من الجلود، سوى أنه لما كانت فوهة الشريان الوريدي على شكل بيضوي بسبب المكان الذي هي فيه، كان بالإمكان إحكام غلقها باثنين [فقط]، في حين أنه لما كانت الفوهات الأخرى مستديرة الشكل، كان بالإمكان غلقها أفضل بثلاثة[129]. وإلى جانب

(125) وهي الدسامات الثلاثة الموجودة في ثقب الشريان الرئوي. انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 229).

(126) ويتعلق الأمر بالدسام التاجي (Valvule mitrale). وقد كان ديكارت يعتقد أنها تنتمي للوريد الرئوي. انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 229-230).

(127) وهي الدسامات السينية (Valvules sigmoïdes) والموجودة في مدخل الشريان الأبهر. المصدر نفسه، ص 230.

(128) يمر ديكارت هنا من مجرد الوصف التشريحي للقلب وهو ما شرع فيه منذ بداية هذه الفقرة، إلى التحليل أو الشرح، ومحاولة الوقوف على الأسباب التي تجعل التركيبة العضوية على ما هي عليه. ومن الغريب أن ج. لم يتوقف عند هذا التحول في النص، رغم أهميته.

(129) نلاحظ هنا أن الشرح الذي قدمه ديكارت لعدد «الجلود» أو دسامات القلب هو قبل كل شيء شرح رياضي، يتمثل في إيجاد علاقة بين المكان، والشكل، والعدد. إن المكان الذي توجد فيه فوهة الشريان الوريدي، هو الذي جعلها بيضاوية الشكل، وهذا الشكل هو الذي تطلب غلقه دسامين اثنين فقط. على خلاف ذلك، فإن الأماكن التي توجد فيها الفوهات الأخرى جعلتها مستديرة الشكل، وتطلب غلق ذلك الشكل ثلاثة دسامات بدلاً من اثنين. ومن هنا فمثلما تخضع الأشياء الجامدة إلى قواعد الشكل والعدد، والمكان، تخضع =

ذلك فإني أودّ أن يلفت انتباههم إلى أن الشريان الكبير والوريد الشرياني على تركيبة أكثر صلابة ومتانة بكثير مما عليه الشريان الوريدي والوريد المجوّف[130]؛ وأن هذين الأخيرين يتسعان قبل دخولهما إلى القلب، ويؤلفان فيه شبه كيسين يسمّيان أذني القلب[131]، ويتكوّنان من لحم شبيه بلحمه. و[أريد أن يقع إلفات انتباههم أيضاً إلى][132] أنه يوجد في القلب دائماً من الحرارة[133]

= كذلك الكائنات الحية في تركيبتها العضوية، وفي حركتها، وذلك ما سنراه، إلى المبادىء الرياضية. ومن هنا، فإن كل «شرح» للواقع المادي يعني إرجاعه إلى نموذج رياضي، أو كما سنرى إلى نموذج آلي.

(130) وهكذا يضع ديكارت مقابلة بين الشرايين التي هي من تركيبة صلبة متينة والأوردة التي هي أقل منها صلابة ومتانة. انظر حول الشرح الآلي لهذا التمييز **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 235 و236): «... كما أن ما يسمى بالوريد الشرياني يتكون من جلود أكثر صلابة وثخانة من التي [يتكوّن منها] الشريان الوريدي، التي هي رخوة لينة، كالتي [يتكوّن منها] الوريد المجوّف. ويبرز ذلك أنه على الرغم من أن هاتين القناتين لا تحملان إلا الدم، فإنه يوجد بينهما اختلاف يتمثل في كون الدم الموجود في الشريان الوريدي، ليس خاضعاً داخله إلى حركة قوية، ولا إلى دفع شديد مثل الدم الموجود في الوريد الشرياني. كذلك فنحن نرى أن أيدي الصناع تصبح قاسية من شدة استعمال الأدوات...».

(131) انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 231): «ويمكن أن نلاحظ أن هذين الجزئين من القلب، اللذين يسميان الأذنين ليسا سوى طرفي الوريد المجوّف والشريان الوريدي، اللذين اتسعا وانعطفا في هذا الموضع». هذا وقد استعمل ص. هنا أيضاً التسمية الحديثة حيث قرأ: «يسميان بأذينتي القلب».

(132) لقد قطعت الجملة هنا واستأنفت بدايتها ليستقيم المعنى، وكذلك فعل ص. إلا أنه أدخل تغييراً عند الاستئناف حيث قرأ أولاً: «رغم أني أريد أن يلفت نظر هؤلاء...»، ثم «وأريد أيضاً أن يلاحظوا...»، دون إشعار منه للقارىء بذلك.

(133) يقول ديكارت على أثر القدماء بأن القلب موطن للحرارة التي تتسبّب في الدورة الدموية وهو في ذلك يتّبع الرأي السائد. انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 244): «ولذلك فإني لأعجب شديد العجب من أن الناس رغم أنهم كانوا دائماً يعلمون أنه يوجد في القلب من الحرارة ما يفوق كل ما في باقي الجسد، وأن الدم قابل للتخلخل بفعل الحرارة فإنه لا أحد منهم لاحظ أن هذا التخلخل في الدم، هو المتسبّب في حركة القلب»، =

ما يفوق بكثير ما يوجد منها في أي مكان آخر من الجسم؛ وأخيراً، أن هذه الحرارة(134) قادرة على أن تجعل كل قطرة دم

= المصدر المذكور، ص 231 و236. ومن المعلوم أن هذا القول بوجود حرارة في القلب أكثر منها في أي مكان آخر من الجسم، هو الذي مكن ديكارت من شرح حركة القلب حركة آلية، ومن الاختلاف بذلك مع العالم الإنجليزي هارفييه (Harvey). ويبدو أن ديكارت قد التجأ إلى هذه النظرية لأنها الوحيدة في نظره، التي تمكن من فهم حركة القلب كحركة آلية، في حين أن نظرية هارفييه تمثل في رأيه، عودة إلى القول بقوى خفية وغيبية تسيّر الأشياء المادية. انظر حول هذه المسألة: Etienne Gilson: "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Etienne Gilson, *Etudes de philosophie médiévale* (Strasbourg: Commission des publications de la faculté des lettres, 1921), et *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, deuxième partie des "études de philosophie médiévale," revue et considérablement augmentée (Paris: Vrin, 1930).

وانظر كذلك: Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, bibliothéque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1955).

وهو يضع المشكلة في إطارها حيث يقول: «... غير أن هارفييه ما انفك يحتفظ بلفظ القوة الدافعة، إن لم يكن بمعناها. وهذا هو [السبب] الذي جعل ديكارت... يقبل [القول] بالدورة الدموية، ويرفض نظرية هارفييه في حركة القلب. فقد كان ديكارت يقرّ مع المدرسيين، بأن القلب مركز لحرارة تفوق الحرارة الموجودة في أي جزء من أجزاء الجسد، ولكنه لم يكن ليقبل [القول] بوجود قوة دافعة في القلب، مثل التي يفترضها فرنيل (Fernel). ويفسّر ذلك معارضته لهارفييه، واستيراده لنظرية الحرارة القلبية من أرسطو. وقد كان يرمي من وراء ذلك إلى أن يشرح في آن واحد، ودون الالتجاء إلى أي قوة خفية، حركة القلب وحرارته الفريدة»، انظر المصدر المذكور، ص 25.

(134) حول طبيعة هذه الحرارة، انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 101 من هذا الجزء، من **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 202)، وخاصة «... سوى دمها وأرواحها التي تحركها حرارة النار المتّقدة باستمرار في قلبها، والتي هي ليست من طبيعة غير طبيعة كل النيران الموجودة في الأجسام الجامدة». وكذلك المصدر المذكور، ص 123: «ولتعلموا أن لحم القلب يحتوي في مسامّه إحدى هذه النيران التي لا ضوء لها، والتي حدثتكم عنها آنفاً...». انظر أيضاً **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [8]: «... في الوقت الذي نكون، فيه على قيد الحياة، تكون هناك حرارة مستمرة في قلب كلّ منا، وهي تمثل نوعاً من النار يذكيها فيه دم الأوردة، وهذه النار هي العلة الجسمية لكل حركات أعضائنا» (أ. ت.، ج 11، ص 333-334).

تدخل تجويفتي [القلب]، تنتفخ بسرعة وتتمدد[135]، كما يحدث عامة لكل السوائل عندما نتركها تتساقط قطرة قطرة في إناء شديد الحرارة.

[6] ولست بحاجة بعد هذا[136]، إلى أن أقول شيئاً لشرح حركة القلب[137] سوى أنه عندما تكون تجويفتاه غير ممتلئتين بالدم، يسيل الدم بالضرورة من الوريد المجوّف إلى [التجويفة] اليمنى، ومن

---

(135) وفي ص. «أن تبسطها، وتمدّدها..»، وهو بعيد عن النص. ونجد في **مصنف الإنسان** ص 123، وصفاً أو شرحاً للظاهرة نفسها بالعبارات نفسها أو تكاد: «ولتعلموا أن لحم القلب يحتوي في مسامه على إحدى هذه النيران التي لا ضوء لها، والتي حدثتكم عنها آنفاً، وهي التي تجعله على درجة من الحرارة والتأجج، بحيث بقدر ما يدخل من الدم في إحدى هاتين الغرفتين أو التجويفتين اللتين في ذلك [اللحم]، بقدر ما يتخلخل بسرعة ويتمدد: مثلما تستطيعون أن تجربوا ما يفعله دم أي من الحيوانات أو لبنه، إذا سكبتموه قطرة قطرة في إناء شديد الحرارة».

(136) بعد تقديم وصف تشريحي لما عليه القلب والشرايين. ويشرع ديكارت هنا، وبعد هذا التقديم لعناصر القلب والشرايين والأوردة، أي بعد الوصف التشريحي وشرحه، في تقديم حركة هذه العناصر، وتدخل كل منها في الدورة الدموية. وبذلك نمر من علم التشريح إلى علم وظائف الأعضاء، أو الفيزيولوجيا.

(137) يمكن أن نحتفظ، قبل الدخول في تفاصيل هذا الشرح، ولكي تكون للقارىء نظرة موجزة عنه، بالتلخيص الوجيز والمقارن الذي يقدمه الأستاذ كانغيلام (Canguilhem) في هذه الجمل: «وبعجالة، ففي حين يرى هارفييه أن القلب عضلة تقوم خلال تقلصاتها بدفع الدم نحو المحيط عن طريق القنوات، يرى ديكارت أنه عضو باطني تبرز حركاته، بصفة سلبية، [تلك] الآثار التي تحدثها حرارته الخاصة في الدم المنصب في تجويفاته ذات المرونة المحدودة. ولذلك فليس انقباض القلب (Systole) هو الذي يمثل المرحلة الإيجابية في حركة الدورة [الدموية]، بل هو انبساطه (Diastole). وتكاد لا تكون هناك حاجة للقول بأن ديكارت عندما يقدّم هذا الشرح للدورة الدموية ولحركة القلب عن طريق حرارة متوهجة، لا يشعر بأنه يبتعد عن الشرح الآلي لوظائف الكائن الحي، إذ إنه يشبّه هذه الحرارة بالتي تنتج عن اختمار التبن أو العنب. غير أن هذا التشبيه يجعلنا نقف على ظاهرة تنتمي إلى نموذج حيوي أو على الأقل كيميائي، أكثر ممّا تنتمي إلى نموذج آلي، فهناك اختلاف هام بين الاختمار وحركة الساعة. وربما كان من الأقرب إلى الديكارتية أن يُشَبَّهَ القلب بمضخة، كما =

الشريان الوريدي إلى اليسرى؛ سيما وأن هاتين القناتين هما دائماً مملوءتان [دماً]، وأن فوهتيهما المطلتين[138] على القلب لا يمكن أن تكونا إذ ذاك منغلقتين، بل إنه حالما تدخل القلب قطرتان من الدم[139]، واحدة في كل تجويفة، فإن هاتين القطرتين، اللتين لا يمكن أن تكونا إلا ضخمتين جداً، لأن الفوهتين اللتين تدخلان منهما متّسعتان جداً، والقناتين اللتين تأتيان منهما ممتلأتان جداً بالدمّ، تتخلخلان وتتمدّدان بسبب الحرارة[140] التي تلاقيانها هناك،

= فعل ذلك هارفييه، وكما كان من الضروري أن يفعله ويليس (Willis)»، انظر: Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 34.

(138) وفي ص. «ولأن فوهاتها المطلة...».

(139) انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 124-125): «إن النبض أو خفقان الشرايين يرتبط بالأحد عشر جلداً صغيراً، التي تغلق مدخل القنوات الأربع المطلة على تجويفتي القلب، وتفتحها كأنها أبواب صغيرة؛ إذ عندما تنتهي خفقة، وقبل أن تبدأ أخرى، فإن ما يوجد من هذه الأبواب الصغيرة في مدخل الشرايين، يكون قد انغلق انغلاقاً تاماً [أو بدقة]، وما يوجد منها في مدخل الوريدين يكون مفتوحاً: بحيث لا بد من أن تنزل حالاً قطرتان من الدم عن طريق هذين الوريدين، واحدة في كل تجويفة من [تجويفتي] القلب، ثم إن هاتين القطرتين من الدم تتخلخلان وتتمددان فجأة في مساحة أكبر بكثير من التي كانتا تحتلانها من قبل، فتدفعان هذه الأبواب الصغيرة التي هي في مدخل الوريدين، وتغلقانها، لتمنع بذلك نزول مزيد من الدم في القلب...».

(140) انظر **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرتان [8] و[9]: «... في الوقت الذي نكون فيه على قيد الحياة، تكون هناك حرارة مستمرة في كل منا، وهي تمثل نوعاً من النار يذكيها فيه دم الأوردة، وهذه النار هي العلة الجسمية لكل حركات أعضائنا». «ويتمثل أول تأثير لها في كونها تمدد الدم الذي يملأ تجويفتي القلب؛ وذلك هو السبب في كون هذا الدم الذي يحتاج إلى ملء مكان متسع، يمر بعنف من التجويفة اليمنى إلى الوريد الشرياني، ومن اليسرى إلى الشريان الكبير. ثم عندما ينتهي هذا التمدّد، يدخل دم جديد مباشرة من الوريد المجوّف إلى التجويفة اليمنى من القلب، ومن الوريد الشرياني إلى اليسرى. إذ توجد جلود صغيرة في مدخل هذه القنوات الأربع، قد رتبت بكيفية تجعل الدم لا يدخل في القلب إلا من [القناتين] الأخيرتين، ولا يخرج منه إلا من الأولتين. [أما] الدم الجديد الذي يدخل القلب [فهو] يتخلخل فيه مباشرة بعد ذلك، تماماً مثل السابق. ولا يتمثل النبض وخفقان =

وبذلك تجعلان القلب كله ينتفخ[141]، وتدفعان الأبواب الخمسة الصغيرة التي في مدخل القناتين اللتين جاءتا منهما، فتغلقانها، وتمنعان هكذا نزول مزيد من الدم إلى القلب[142]. وتواصل هاتان القطرتان تخلخلهما أكثر فأكثر، فتدفعان[143] وتفتحان الأبواب الستة الصغيرة الأخرى، وهي الموجودة في مدخلي القناتين الأخرتين اللتين تخرجان منهما، وبذلك تجعلان كل فروع الوريد الشرياني والشريان الكبير تنتفخ، في اللحظة [التي ينتفخ فيها] القلب تقريباً. ثم

= القلب والشرايين إلا في هذه [العملية] وحدها بحيث إن هذا الخفقان يتجدّد بقدر ما يدخل من دم جديد في القلب. وهذه [العملية] وحدها هي التي تزوّد الدم بحركته، وتجعله يسيل بسرعة في كل الشرايين والأوردة، وعن طريقها ينقل الحرارة التي يكتسبها في القلب، إلى كل أجزاء الجسم الأخرى التي يمثل غذاء لها» (أ. ت.، ج 11، ص 333-334). انظر كذلك مجموعة الرسائل الموجهة من طرف ديكارت إلى بلامبيوس (Plimpius) بشأن العلاقة بين حرارة القلب والدورة الدموية، والتي تحمل التواريخ الآتية: 15 أيلول/ سبتمبر 1637 (أ. ت.، ج 1، ص 399)، 15 شباط/ فبراير 1638 (أ. ت.، ج 1، ص 375) و23 آذار/ مارس 1638 (أ. ت.، ج 2، ص 62).

(141) (Faisant enfler tout le coeur)، وفي ص. «فينبسط القلب كله بواسطهما»، وهو خطأ، من جهة لأن الانتفاخ ليس الانبساط، بل ربما كان العكس، ومن جهة أخرى، وهذا هو المهم، لأن القلب لا يلعب دوراً إيجابياً خلال الدورة الدموية بتاتاً في نظر ديكارت، بل هو يكتفي بالخضوع، خضوعاً سلبياً لحركة الدم التي تقع طبقاً لنواميس الآلية الحرارية.

(142) (Davantage de sang dans le cœur)، وفي ص. «نزول الدم بكثرة إلى القلب». هذا وقد قطعت الجملة في هذا الموضع نظراً لطولها، وكذلك فعل ص.

(143) انظر الهامش رقم 139 من هذا الجزء، النص الذي يتواصل مباشرة هكذا: «ثم تدفعان وتفتحان [أبواب] الشريانين اللذين تدخلان منهما بسرعة وقوة، جاعلة القلب بذلك ينتفخ، وكذلك كل شرايين الجسم في آن واحد. ولكن مباشرة بعد ذلك، يتكثف من جديد هذا الدم المتخلخل أو يدخل في الأجزاء الأخرى؛ وهكذا ينفش القلب، وينفشّ الشريانان، وتنغلق الأبواب الصغيرة التي في مدخل الشريانين من جديد، وتنفتح التي في مدخل الوريدين [كذلك] من جديد، وتسمح بمرور قطرتين أخرتين من الدم تحدثان من جديد انتفاخاً في القلب والشريانين، تماماً مثلما [فعلت] القطرتان السابقتان» انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 125).

إن القلب ينفشّ[144] مباشرة بعد ذلك، كما ينفش هذان الشريانان، لأن الدم الذي دخلهما يبرد[145] فيهما، وتنغلق أبوابهما الستة

---

(144) نرى إذاً أن الدورة الدموية هي عملية تقع حسب مرحلتين متقابلتين: الأولى، وهي التي تدخل فيها قطرتان من الدم في تجويفتي القلب، فتلاقيان فيه حرارة فريدة تجعلهما تتخلخلان وتتمدّدان، فيحصل بذلك انتفاخ القلب، الذي ينجرّ عنه دفع للدم، فيحصل النبض. وعند ذلك تبدأ الثانية، وهي التي تنتج عن هذه الأولى، بحيث إن الدم المدفوع يفرغ القلب، فينفش، وينطوي على نفسه. وهكذا نرى كما يلاحظه ج. وكما يلاحظه أيضاً الأستاذ كانغيلام، انظر: Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, pp. 32-33.

1) أن القلب عضو باطني لا يلعب في الجسم إلا دوراً سلبياً، ولا يختلف عن الرئة أو عن عضلات الجسم الأخرى انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 123). وهو يلعب دوراً سلبياً، لأنه ينتفخ عندما يدخله الدم ويملؤه، وينفش عندما يفرغ من الدم مباشرة. إن الدم هو الذي يتحكم في القلب بدخوله إياه وخروجه منه، وليس القلب هو الذي يتحكم في حركة الدم ليجعله يدخله أو يخرج منه. ومن المعلوم أن هذا الرأي مخالف تماماً للذي قدمه هارفييه، وهو يرى أن القلب عضلة إيجابية، مزودة بقوة خاصة، تجعلها تتحكم في حركة الدم عن طريق انقباضها وانبساطها.

2) أنه لا يوجد إلا سبب وحيد لحركتي القلب، وهو الدم، إذ إن الدم هو الذي يجعل القلب ينتفخ عندما يمتلىء منه، وهو الذي يجعله ينفش عندما يفرغ منه. ومن المعلوم كذلك أن هارفييه يعترض على هذا الخلط بين سببين مختلفين في رأيه.

3) أن ديكارت يجعل النبض متناسباً مع انبساط القلب (Diastole) الذي يتمثل كما قلنا في دفع الدم خارج تجويفتي القلب، في حين يجعل من انقباض القلب حالة سلبية، تتمثل في ارتخائه وانطوائه على ذاته بعد خروج الدم منه. انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 267): «في حين أن دم الشرايين لا يتوقف بتاتاً في فروعها، إذ عندما يدفع من طرف انبساط القلب، يمر بسرعة في الوريدين...» انظر كذلك المصدر المذكور، ص 241: «ولكن هرفيوس... قد تخيّل، ضد الرأي السائد لدى غيره من الأطباء، وضد ما تحكم به الرؤية العادية، أنه عندما يتمطط القلب تتسع تجويفتاه، وعلى العكس من ذلك، عندما يتقلّص تصبحان أقل اتساعاً، في حين أنني أدعي البرهنة على أنهما تصبحان أكثر اتساعاً». وقد برهن هارفييه فعلاً على أن الانقباض (Systole)، يمثل المرحلة الإيجابية التي يدفع فيها القلب الدم خارجه، ويحصل عند ذلك النبض، في حين أن الانبساط (Diastole) يمثل المرحلة السلبية التي يكتفي فيها القلب بتقبل الدم.

(145) إذا كان القلب ينتفخ تحت تأثير الحرارة التي تصيب الدم عندما يدخله فتجعله =

الصغيرة من جديد، وتنفتح [الأبواب] الخمسة في الوريد المجوّف والشريان الوريدي، لتسمح بمرور قطرتين أخرتين من الدم، تحدثان من جديد انتفاخاً في القلب والشريانين، تماماً مثلما [فعلت] القطرتان السابقتان(146). ولما كان الدم الذي يدخل القلب بهذه الكيفية، يمر بهذين الكيسين اللذين يسميان أذنيه، نتج عن ذلك أن حركتهما مضادة لحركته، وأنهما ينفشان عندما ينتفخ(147). وبعد، وحتى لا

= يتخلخل ويتمدد، فإنه على عكس ذلك ينفش وكذلك ينفش الشريانان تحت تأثير تكثف الدم وانتقاص حجمه الذي يقع نتيجة للبرودة التي تصيبه عند خروجه من القلب.

(146) يتفق هذا الشرح مع الذي نجده في **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 124-125). غير أن ديكارت قد أضاف في **وصف جسم الإنسان** عنصراً جديداً يتمثل في القول بأن الدم الجديد الذي يدخل القلب يختلط ببقايا الدم الذي خرج منه، والتي هي بمثابة خميرة، تحفظ الحرارة وتجعل الدم الجديد يسخن ويتخلخل بسرعة. انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 231): «وعندما يكون القلب متمدداً ومنفشاً، تكون تجويفتاه خاليتين من الدم باستثناء بعض البقايا الضئيلة من [الدم] الذي يكون قد تخلخل فيه قبل ذلك بقليل، لذلك تدخله قطرتان كبيرتان، تنزل إحداهما من الوريد المجوّف في التجويفة اليمنى، وتنزل الأخرى من الوريد المسمى بالشريان الوريدي في [التجويفة] اليسرى، ويمثل هذا الدم القليل المتبقي في تجويفتي القلب عندما يختلط مباشرة بالذي يدخله من جديد، يمثل نوعاً من الخميرة التي تجعل هذا الدم يسخن ويتمدّد دفعة واحدة، وبذلك ينتفخ القلب ويتصلّب وينقص طوله قليلاً». انظر كذلك المصدر المذكور، ص 280 وما بعدها، حيث يستأنف ديكارت عرضه لنظريته في حرارة القلب لربطها بهذه البقايا المتبقية فيه من الدم وكذلك بنظريته حول العناصر التي رأيناها أعلاه، فيقول بالخصوص: «إني لا أعرف ناراً أخرى ولا حرارة أخرى في القلب سوى هذه الحركة المستمرة داخل جزيئات الدم، ولا أجد لها من سبب يمكن أن يحفظ تلك النار سوى أنه عندما ينبسط القلب ويخرج منه أكبر جزء من الدم، تدخل البقية المتبقية داخله في لحمه حيث تجد مسام مشكّلة على نحو ما وأليافاً على درجة من الحركة، بحيث لا تكتنفها إلا مادة العنصر الأول...»، المصدر المذكور، ص 281-282.

(147) تتضح هذه الفكرة أكثر في **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 233): «وبخصوص الجزئين اللذين يسميان أذني القلب، فإن لهما حركة مخالفة لحركته، ولكنها تتبعها من قريب جداً، إذ بمجرّد ما ينفش القلب، تنزل قطرتان كبيرتان من الدم في تجويفتيه، إحداهما من أذنه اليمنى، التي تمثل طرف الوريد المجوّف، والأخرى من أذنه =

يجازف أولئك الذين لا يعرفون قوة البراهين الرياضية[148]، ولم

= اليسرى، التي تمثل طرف الشريان الوريدي، فتنفش بذلك الأذنان. ثم إن القلب والشرايين التي تنتفخ مباشرة بعد ذلك، تمنع إلى حد ما عن طريق حركتها، أن يتمكن الدم الذي في فروع الوريد المجوف والشريان الوريدي، من ملء الأذنين، بحيث لا تبدأ [هاتان الأذنان] في الإنتفاخ إلا عندما يبدأ القلب في الانفشاش. وفي حين ينتفخ القلب دفعة واحدة لينفش بعد ذلك شيئاً فشيئاً، فإن الأذنين تنفشان بأسرع مما تنتفخان. زد على ذلك أنه لما كانت الحركة التي بها تنتفخان وتنفشان على هذا النحو خاصة بهما، ولا تمتد إلى باقي الوريد المجوّف والشريان الوريدي اللذين تمثل الأذنان طرفين لهما، فإن ذلك يتسبب في جعلهما أكثر اتساعاً وانعطافاً من باقي هذين الوريدين، وكذلك في جعلهما من جلد أكثر كثافة وامتلاء من البقية...».

(148) يبدو أن ديكارت يريد أن يضع حداً للشكوك التي يمكن أن تروج حول نظريته في حركة القلب، وقد كان واعياً بالخلاف بينها وبين نظرية هارفييه، انظر: Gilson, "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*, pp. 116-117.

ولذلك فهو يريد هنا أن يضفي عليها طابع الرياضيات. ويعني ذلك من جهة، أن هذه النظرية وإن كانت لا تخضع للقيس والحساب، فهي لا تتخلف عن الخضوع إلى نظام الهندسة الذي تكون فيه الحجج مستندة إلى بعضها بعض؛ ومن جهة أخرى، أن الترجمة الفيزيائية لهذا النظام تتمثل في نظام الآلية الذي تكون فيه كل الظواهر عائدة إلى أسباب واضحة: انظر الهامش رقم 84 من هذا الجزء وخاصة: «... يعمل دائماً بنفس الكيفية، فينتج دائماً النتائج نفسها»، وكذلك الهامش رقم 129. ويأتي هذا التذكير من جهة لدعم الفيزيولوجيا الديكارتية بسلطة المنهج الرياضي من جهة، ومن جهة أخرى لدعم رفض ديكارت لنظرية هارفييه في حركة القلب، انظر خاصة بهذا الصدد، **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 243): «إلا أننا إذا افترضنا أن القلب يتحرك على النحو الذي يصفه هارفيوس [هارفييه]، فإنه ليس علينا فقط أن نتخيل بعض الملكات التي تتسبب في هذه الحركة، والتي يصعب تصور طبيعتها أكثر من كل ما يزعم شرحه بها، بل علينا أيضاً أن نفترض ملكات أخرى تغير خاصيات الدم عندما يكون في القلب. على خلاف ذلك، فإننا عندما لا نعتبر سوى مجرد تمدد الدم الذي يكون من الضروري أن ينجر عن الحرارة، وهي التي يعترف كل الناس بوجودها في القلب أكثر من أي مكان آخر من الجسم، نرى بوضوح أن هذا التمدد وحده كاف لتحريك القلب على النحو الذي وصفته...». ونلاحظ التقابل الذي يضعه ديكارت بين طريقته وطريقة هارفييه التي تفترض وجود بعض «الملكات» (والعبارة مستعملة من طرف الطبيب الإنجليزي، وهي تعود إلى لغة المدرسية)، التي يصعب حسب ديكارت «تصورها»، والتي =

يتعودوا على التمييز بين الحجج الحقيقية والحجج الشبيهة بالحقيقة[149]، فينفون ما [كنت أقوله] دون أن يمعنوا فيه النظر، فإني أريد أن أنبههم إلى أن هذه الحركة التي كنت بصدد شرحها، تنجم عن مجرد وضع الأعضاء[150] التي يمكن أن نراها في القلب رؤية العين، وعن الحرارة التي يمكن أن نتحسسها فيه بالأصابع[151]،

= تستدعي «الخيال»، أي الخروج عن المعرفة العلمية.

(149) حول هذا التمييز، انظر الهامش رقم 80 من هذا الجزء، وخاصة نص الرسالة إلى مارسان: «عندما أقول أنه من الراجح...». وتجدر الملاحظة أن «الراجح» هو «الشبيه بالحقيقة» ولكنه ليس «حقيقة». إذ إن مسألة تكون العالم «راجحة» أو «شبيهة بالحقيقة» لأنه لا أحد يستطيع تجربتها، ولا يستطيع العقل أن «يتصورها» إلا انطلاقاً من فرضيات قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. بخلاف ذلك فإن الحقيقة هي التي تستند إلى براهين واضحة ويمكن إلى جانب ذلك لكل واحد أن يتحقق منها بالتجربة، كما هو الشأن بخصوص حركة القلب. انظر في سياق هذه الجملة: «... يمكن أن نراها في القلب رؤية العين، و... يمكن أن نتحسسها فيه بالأصابع و... يمكن أن نعرفها بالتجربة...».

(150) تلخص هذه العبارة نظرية الجسم ـ الآلة أو الجسم المركب على غرار الآلة. وهي عبارة تتكرر كلما عرض ديكارت هذه النظرية، انظر الهامش رقم 100 في هذا الجزء، والنص الذي أوردته **من مصنف الإنسان**، وخاصة: «... وتقلد أخيراً، كل ذلك الجانب من وظائفنا الذي يمكن أن نتخيّله قائماً على المادة، ولا يرتبط إلا بوضع الأعضاء»؛ وكذلك الذي أوردته بالهامش رقم 101 من هذا الجزء: «أن هذه الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده...». أما في **وصف جسم الإنسان**، فنحن نجدها على الأقل في موضعين: الأول (أ. ت.، ج 11، ص 224) حيث يقول: «... لو أنه وقع الاهتمام بما فيه الكفاية بمعرفة طبيعة جسمنا، ولو لم نسند للنفس الوظائف التي لا تتعلق إلا به وبوضع أعضائه». والثاني، المصدر المذكور، ص 226، حيث يبيّن المسألة بأكثر وضوح: «إن الإنسان ليجد حقيقة بعض الصعوبة في الاعتقاد أن مجرد وضع الأعضاء يكفي لينتج لدينا كل الحركات التي ليست عائدة إلى تدخل فكرنا؛ لذلك سأحاول هنا أن أبيّن وأن أشرح كل آلة جسمنا شرحاً يجعلنا لا نحسب أن نفسنا هي التي تثير فيه الحركات التي ليست لنا تجربة على أنها مسيّرة من طرف إرادتنا، كما لا نحسب أن هناك روحاً في ساعة تجعلها تعيّن الساعات».

(151) انظر **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 228): «لا يمكن الشك في وجود حرارة في القلب، إذ يمكن إحساسها حتى باليد عندما نشق جسم بعض الحيوانات الحية». أما عن وظيفتها فإن ديكارت يسند إليها مرتبة السبب الرئيسي أو «المبدأ» الذي تنطلق =

وعن طبيعة الدم التي يمكن أن نعرفها بالتجربة[152]، وذلك بالضرورة نفسها التي تنجم بها حركة الساعة[153] عما تختص به أثقالها المتوازنة ودواليبها من قوة ووضع وشكل.

[7] ولكن إذا سأل سائل[154] كيف لا ينضب دم الأوردة وهو ينصب هكذا في القلب باستمرار، وكيف لا تغصّ به الشرايين غصّاً ما دام كل ما منه يمر بالقلب ينتهي إليها، فلن أكون بحاجة إلى أن أجيب إجابة مخالفة لما كتبه أحد أطباء إنجلترا[155] الذي لا بد من أن نخصّه بالمدح لتحطيمه الجليد في هذا الموضع، ولكونه

= منه كل حركة في الجسم، المصدر المذكور، ص 226: «وحتى تتوفّر [للقارىء] منذ البداية فكرة عامة عن الآلة التي احتاج إلى وصفها، فسأقول هنا أن الحرارة التي تحملها داخل القلب، هي التي تمثل فيها اللولب الكبير، أو مبدأ كل الحركات التي تحدث فيها...». وكذلك المصدر المذكور، ص 244: «إذ أي فعل نستطيع أن نتخيله أقوى وأسرع من الذي تقوم به النار أو الحرارة، وهي أقوى عامل نعرفه في الطبيعة، يمدد الدم في القلب، ويفصل الأجزاء الصغيرة عن بعضها، وأكثر من ذلك يقسّمها ويبدّل أشكالها بكل الأنواع التي يمكن أن نتخيلها». انظر الهامش رقم 140 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته من **انفعالات النفس**، وخاصة: «... وهذه النار هي العلة الجسمية لكل حركات أعضائنا»، وكذلك الهامشين رقم 133 و134.

(152) هذه «التجربة» هي التي رأيناها بالهامش رقم 135 من هذا الجزء، النص الذي أوردته **من مصنف الإنسان**، ص 123 وخاصة منه: «مثلما تستطيعون أن تجربوا ما يفعله دم أي من الحيوانات أو لبنه إذا سكبتموه قطرة قطرة في إناء شديد الحرارة».

(153) يتكرر مثال الساعة في **وصف جسم الإنسان**، النص الذي أوردته بالهامش رقم 150 من هذا الجزء: «... كما لا نحسب أن هناك روحاً في ساعة تجعلها تعيّن الساعات»، وفي **مصنف الإنسان**، النص الذي أوردته بالهامش رقم 101 من هذا الجزء: «... تماماً كما يحدث لحركة ساعة كبيرة، أو [آلة] متحركة بذاتها من وضع أثقالها المتوازنة وعجلاتها». وكذلك الذي أوردته بالهامش رقم 100، وخاصة: «أننا نرى الساعات الكبيرة، والينابيع الاصطناعية...». انظر أيضاً إلى راجيوس، حزيران/ يونيو 1642.

(154) هذا السؤال هو المطروح بالباب 18 من كتاب هارفييه (*Exercitatio*) (1628).

(155) يبدو أن ديكارت كتب على هامش النص عند هذا الموضع: «هرفيوس، في حركة القلب».

الأول[156] الذي أخبر[157] بوجود منافذ صغيرة عدة في أطراف

---

(156) يوضح ج. في مقاله: Gilson, "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*, pp. 215-217.

علاقة ديكارت وهارفييه على النحو الآتي: «لقد قرأ ديكارت كتاب هارفييه في حركة القلب عندما كان بصدد كتابة مصنف **الإنسان**، أي الجزء من **العالم** الذي كان من المفترض أن يشرح الوظائف الرئيسية للإنسان، وبعد أن أنهى تحرير القسم المتعلق بشرح حركة القلب. وقد كانت علاقته بهارفييه في تلك الفترة على النحو التالي. كان مارسان قد حدّثه «سابقاً» عن كتاب هارفييه. ويدل استعمال هذا الظرف سنة 1632 على أننا مدعوون إلى الإعتقاد بأن مارسان قد نبّهه إلى هذا الكتاب في تاريخ قريب من تاريخ ظهوره [1628]. ثانياً أن مارسان لم ينبه ديكارت إلى عنوان الكتاب فحسب، بل نبهه كذلك إلى الاكتشاف الكبير الذي يحتوي عليه والمتمثل في الدورة الدموية. وهكذا تصبح الفرضية قريبة من الحقيقة في حد ذاتها، ولكنها تصير يقينة إن نحن قاربنا بين الحدثين التاليين: ففي كتاب **العالم**، الذي حرره ديكارت سنة 1632، قبل قراءة كتاب هرفاي، نراه يؤكد على الدورة الدموية؛ ولكننا نجده في النصوص اللاحقة كلما تعرّض للحديث عن هارفييه، يسند له شرف الاكتشاف. ويدل ذلك على أن ديكارت قد قبل الدورة الدموية واتفق مع هارفييه قبل قراءة كتابه، وانطلاقاً، دون شك، من ملاحظات شخصية بدت له مؤيدة تأييداً قطعياً لاستخلاصات هذا الطبيب. ثالثاً إن ديكارت قد نبّه مارسان، منذ قراءته الأولى لكتاب هارفييه إلى أنه لا يتفق معه حول كل النقاط التي يذكرها. ومن هنا، ومن مجرد هذا التحفظ ينطلق نقاش لم تتضح بعد أبعاده... [ولكن] لّما كان الفيلسوف لا يختلف مع الطبيب حول مسألة الدورة الدموية، فإن الخلاف لا يمكن أن يمس إلا مسألة حركة القلب. وسيكون لديكارت على الدوام هذا الموقف من هارفييه؛ فهو لن يدخر جهداً للدفاع عن الدورة الدموية وعن مكتشفها، وسيتشبّث بنظرية في حركة القلب معاكسة (ومخالفة) لنظرية هارفييه...». انظر كذلك ص 217 حيث يورد ج. كل بداية هذه الفترة إلى قوله «دورة مستمرة»، ويلخص البراهين الثلاثة الموجودة هنا.

(157) هذه بعض النصوص التي يتحدث فيها ديكارت عن هارفييه ويدعو إلى مدحه والثناء عليه، انظر إلى مركيز نيوكاستل، نيسان/ أبريل 1645: «إن هذه النار موقدة بالدم الذي يجري في كل آونة في القلب، حسب الدورة التي اكتشفها لحسن الحظ هرفيوس الطبيب الإنجليزي...» (أ. ت.، ج 4، ص 189). انظر **انفعالات النفس** الجزء 1، الفقرة [7]: «غير أن كل الذين لم ينبهروا تماماً بشهرة القدماء وأرادوا أن يفتحوا أعينهم لتفحص رأي هرفيوس حول الدورة الدموية...»؛ وكذلك **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 239): «إلا أن هذه الحركة الدائرية للدم قد تمت ملاحظتها أولاً من طرف طبيب إنجليزي يدعى هرفيوس، وهو الذي لن نمدحه بما فيه الكفاية مهما مدحناه، لهذا =

الشرايين يدخل منها الدم الذي تتلقّاه من القلب إلى الفروع الدقيقة للأوردة[158]، ومنها يعود من جديد إلى القلب، بحيث لا يمثل مجراه سوى دورة مستمرّة[159] . . . .

= الاكتشاف الذي هو على جانب كبير من الفائدة...»؛ وأيضاً المصدر المذكور، ص 240: «وقد أثبت هرفيوس هذه المسألة إثباتاً واضحاً بحيث لا يمكن وضعها موضع الشك إلا من قبل الذين يتشبثون بآرائهم المسبقة، أو الذين اعتادوا وضع كل الأمور موضع الجدل...».

(158) انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 127)، النص الرئيسي (إن لم يكن الوحيد) الذي يبدو أن ديكارت كتبه قبل الاطلاع على كتاب هارفييه: «ثم إنه ليست هناك إلا أجزاء ضئيلة جداً من الدم تتحد في كل مرة بالأعضاء الصلبة بالكيفية التي كنت بصدد شرحها، ولكن أكثرها يعود إلى الأوردة من أطراف الشرايين التي هي متصلة في كثير من المواضع بأطراف الأوردة. وقد تمر كذلك بعض الأجزاء من الأوردة لتغذي بعض الأعضاء، ولكن أغلبها يعود إلى القلب، ومنه ينطلق من جديد عبر الشرايين: بحيث إن حركة الدم في القلب ليست سوى دورة مستمرة». انظر كذلك **وصف جسم الإنسان**، حيث يذكر ديكارت هارفييه ويثني عليه، انظر النص المذكور أعلاه بالهامش السابق، ويضيف: «ورغم أن أطراف الأوردة والشرايين على جانب كبير من الدقة [والرهافة] بحيث لا يمكن أن نرى رؤية العين كيف يمر الدم من الشرايين إلى الأوردة، فإننا نراه مع ذلك في بعض المواضع: مثلما [هو الشأن] أساساً في هذه القناة الكبيرة التي تتكوّن من ثنايا أثخن الجلدين اللذين يحيطان بالدماغ، وهو الذي تأوي إليه أوردة وشرايين كثيرة، بحيث إن الدم يجلب إليه بهذه، ويعود [منه] إلى القلب بتلك...» (أ. ت.، ج 11، ص 239).

(159) بخصوص تسمية مجرى الدم في الشرايين والأوردة باسم «الدورة»، فنحن نجد في: Gilson, "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*, p. 214.

هذا الشرح الطريف: «يطلق هارفييه على هذه الحركة اسم الدورة، كما كان أرسطو يطلقه على الحركة التي بها يحاكي الهواء وتحاكي المطر حركة الأفلاك السماوية. فالأرض الرطبة تتبخّر عندما تسخن بفعل الشمس، وعندما يرتفع البخار يتكثف، وعندما يتكثف يعود إلى النزول في شكل أمطار، ليبلل الأرض. بحيث إن الحركة الدائرية للشمس، في ابتعادها واقترابها، تولد العواصف والأنواء. ويبدو أن ما يحدث في الجسم مشابه لما يحدث خارجه، لأن كل أجزائه تتغذى، عن طريق الدورة الدموية، بالدم الحار المحمّل بالأرواح. ولكن هذا الدم عندما يبلغ بعض الأجزاء يبرد ويتعكر ويفقد خصاله، فيعود من هناك إلى القلب =

وهو يثبت[160] ذلك إثباتاً حسناً بالتجربة العادية [التي يقوم بها] الجراحون الذين يربطون الذراع ربطاً خفيفاً فوق المكان الذي يفتحون منه الوريد، فيجعلون الدم يخرج منه بأكثر غزارة مما لو لم يربطوه. وقد يحدث العكس تماماً لو أنهم ربطوه بالأسفل، بين اليد والفتحة، أو لو أنهم ربطوه ربطاً وثيقاً جداً فوقها[161]. إذ من الواضح[162] أن الربط الخفيف الذي يمكن أن يمنع الدم في الذراع من العودة إلى القلب عن طريق الأوردة، لا يمنعه لذلك من أن يواصل المجيء إليه عن طريق الشرايين لأنها موجودة تحت الأوردة، ولأن مادتها، وهي أكثر صلابة [من مادة الأوردة]، تستعصي على الضغط[163]، وكذلك لأن الدم الآتي من القلب يمر منها إلى اليد بأكثر قوة من التي يعود بها من هناك إلى القلب عن طريق

= لاستعادة كماله الأول، أي لاستعادة حرارته ولاقتناء الأرواح، إن صح التعبير، من جديد. وهكذا، فإن القلب الذي تمثل حركته سبب هذه الدورة، يمثل فعلاً مبدأ الحياة وشمس العالم الصغير الذي هو الإنسان، مثلما أن الشمس تمثل قلب العالم [الكبير]».

(160) يلفت ج. الانتباه إلى أن ديكارت يلخص هنا ما يقوله هارفييه في الباب 13 من كتابه **في حركة القلب**: (De motu cordis) ويستمر التلخيص إلى نهاية هذه الفقرة.

(161) لقد أهمل ص. هذه العبارة، وهي موجودة في النص؛ أما بخصوص التجربة، فإن ديكارت يعيد وصفها بأكثر دقة في **وصف جسم الإنسان** على هذا النحو: «وإذا كان [القارىء] لا يريد أن يتحمّل هكذا عبء فتح حيوان حي، فعليه أن يكتفي باعتبار الكيفية التي يعمل بها الجراحون في ربط الذراع عند الفصد: فهم إن ربطوه ربطاً خفيفاً في أعلاه، أعني في مواضع أقرب قليلاً إلى القلب من الموضع الذي يفتحون منه الوريد، خرج الدم بغزارة أكثر مما لو لم يربطوه بتاتاً، ولكن إن هم ربطوه ربطاً وثيقاً، توقف الدم؛ وهو يتوقف أيضاً إن هم ربطوه [في موضع] أبعد بقليل عن القلب من الموضع الذي يفتحون فيه الوريد، وذلك حتى إذا كانوا لم يوثقوا الربط كثيراً» (أ. ت.، ج 11، ص 240).

(162) المصدر نفسه، ص 240، حيث يتواصل النص: «ويبرز ذلك بوضوح أن المجرى العادي للدم يتمثل في كونه يحمل من طرف الشرايين نحو اليدين وأطراف الجسد الأخرى، وفي كونه يعود من هناك إلى القلب عن طريق الأوردة».

(163) يتوقف ديكارت في النصوص الموازية توقفاً واضحاً عند هاتين الحجتين، مما =

الأوردة[164]. ولما كان هذا الدم يخرج من الذراع عن طريق الفتحة التي هي في أحد الأوردة كان لا بد من وجود بعض المنافذ[165]

= يدعو إلى الاعتقاد، كما لاحظه ج. سابقاً أنه يلخص هنا رأي هارفييه.

(164) على عكس الحجتين السابقتين فإن هذه الحجة الثالثة موجودة في **مصنف الإنسان** بصفة واضحة، ص 125-126، حيث يتحدث ديكارت عن الآلة التي تشبه جسم الإنسان: «إذ إن الدم الذي في أوردتها يجري دائماً شيئاً فشيئاً من أطراف تلك [الأوردة] نحو القلب (ولا بد للوضع الذي تحتله بعض الأبواب الصغيرة، أو الدسامات التي لاحظها علماء التشريح في كثير من المواضع على طول أوردتنا، لا بد لهذا الوضع من أن يقنعكم بأن الأمر مشابه لدينا). وعلى عكس ذلك، فإن الدم الموجود في شرايينها يدفع خارج القلب بقوة وعلى دفعات متتالية، نحو أطراف تلك [الشرايين]: بحيث يستطيع أن يلتحق بكل أعضائها ويتحد بها، ليحفظها أو حتى لينميها، إن هي كانت تمثل جسد إنسان مستعد لذلك».

(165) (Passages)، وفي ص. «مسارب»، وقد اختصر ص. بقية الجملة اختصاراً. هذا، ويبدو أن هذه المسألة تمثل النقطة الأساسية في نظرية الدورة الدموية لأنها تجيب عن السؤال الرئيسي الذي طرح في بداية الفقرة: «كيف لا ينضب دم الأوردة...؟»، أي من أين يأتي هذا الدم، وهل له علاقة بدم الشرايين؟ ويبدو أن ديكارت قد قام بالاكتشاف الذي مكنه من الإجابة عن هذا السؤال قبل قراءة كتاب هارفييه، بملاحظة وجود «اتصال» بين الشرايين والأوردة، وهو الذي يسمح للدم بالمرور من تلك إلى هذه. ورغم أن عبارة «منافذ» ليست موجودة، فإن الظاهرة مرصودة بوضوح في النص الذي أوردته بالهامش رقم 158 من هذ الجزء، من **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 127)، وخاصة: «ولكن أكثرها يعود إلى الأوردة من أطراف الشرايين التي هي متصلة في كثير من المواضع بأطراف الأوردة». وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل ديكارت ينساق دون تحفظ، كما يلاحظه ج. إلى الاتفاق مع هارفييه حول نظرية الدورة الدموية. غير أن المتأمل في جملة هذه النصوص (النصين المذكورين بالهامش رقم 158 يضاف إليهما نص **الحديث**) يلاحظ أن ديكارت يكتفي في **مصنف الإنسان** بذكر «الاتصال» بين الأوردة والشرايين، ويخصص له جملة سريعة، في حين أنه يؤكده بقوة في نص **الحديث**: «كان لا بد من وجود بعض المنافذ...»، ويطنب في شرحه في **وصف جسم الإنسان**، ويعطي عليه مثالين (ذكرنا أحدهما في الهامش رقم 158) يمكن رؤيتهما رؤية العين، قبل أن يضيف: «وهناك حجج للبرهنة على أن الدم يمر هكذا من الشرايين إلى الأوردة، وهي على جانب من الجلاء بحيث لا تترك مجالاً للشك فيها» (أ. ت.، ج 11، ص 239). وتدل عبارة «الجلاء» المستعملة هنا، كما نعلم في اللغة الديكارتية، على أن الأمر أصبح يمثّل في رأي المؤلف حقيقة واضحة لا ريب فيها. ويمكن أن نستخلص من هذه الفوارق بين النصوص أن ديكارت كان واعياً، عند كتابة **مصنف الإنسان** (1632) بظاهرة «الاتصال» بين الأوردة والشرايين، غير أنه لم يكن متحققاً منها تماماً. وقد يعود إدراكه لها إلى =

تحت الرباط، أعني في أطراف اليد، يستطيع أن يأتي عبرها إلى [الأوردة] من الشرايين. ويثبت كذلك [هذا الطبيب] إثباتاً حسناً ما يقوله عن مجرى الدم، [بوجود] بعض الجلود الصغيرة[166] التي وضعت في أماكن مختلفة على طول الأوردة، بكيفية تجعلها لا تسمح للدم بالمرور من وسط الجسم إلى أطرافه، بل بالعودة من الأطراف إلى القلب فقط. وهو يثبت ذلك أيضاً بالتجربة[167] التي

أسباب قبلية، كعادته في فهم الظواهر الطبيعية: أي إلى أسباب عقلية بحتة، ومن هنا نفهم تلميحه للرياضيات الذي رأيناه في الفقرة السابقة: «وبعد وحتى لا يجازف أولئك الذين لا يعرفون قوة البراهين الرياضية...». ولكن قراءة كتاب هارفييه تكون عند ذلك قد حملته على الاهتمام أكثر بهذه الظاهرة، ودفعته إلى البحث عن حجج تجريبية تؤيد الفكرة، وهي الحجج التي يذكر بعضها في هذا المقطع من **الحديث**، وكذلك في المقطع الذي أشرنا إليه من **وصف جسم الإنسان**. لذلك عدل في هذين الكتابين عن نسبة هذا الاكتشاف لنفسه، وأصبح كلما ذكره نسبه إلى هارفييه مؤكداً على الثناء الذي ينبغي أن يخص به، وعلى فضله في اكتشاف الدورة الدموية برمتها.

(166) (Petites peaux)، وفي ص. «صمامات صغيرة»، وهي الألفاظ الموجودة بالهامش رقم 122 من هذا الجزء. ومن الغريب هنا أيضاً أن يسند ديكارت هذه الحجة لهارفييه، في حين أنه أوردها بنفسه في **مصنف الإنسان**، ص 126، وإن كان بسرعة وبين قوسين، كما رأينا في النص الذي أوردته بالهامش رقم 164 من هذا الجزء: «... (ولا بد للوضع الذي تحتله بعض الأبواب الصغيرة، أو الدسامات التي لاحظها علماء التشريح في كثير من المواضع على طول أوردتنا، لا بد لهذا الوضع من أن يقنعكم بأن الأمر مشابه لدينا)...». ونلاحظ خاصة قوله: «التي لاحظها علماء التشريح»، والتي تعني أن دسامات الأوردة ليست من اكتشاف هارفييه ولا هي من اكتشاف ديكارت، بل إن معرفتها تعود إلى مشرحي المدرسية الذين، كما يلاحظه ج.، في: Gilson, "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*.

اكتشفوها منذ زمان، لكنهم لم يدركوا بوضوح وظيفتها.

(167) هذه التجربة مذكورة من طرف هارفييه، في كتابه **في حركة القلب**، الباب 9. أما ديكارت فإنه لم يذكرها في **مصنف الإنسان**، وذكرها في **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 239- 240): «إذ لو فتحنا صدر حيوان حي، وربطنا الشريان الكبير [في موضع] قريب شيئاً ما من القلب، بحيث لا يمكن أن ينزل أي دم من فروعه، ولو قطعناه [في موضع] بين القلب والرباط، لخرج كل دم الحيوان، أو على الأقل أكبر جزء من ذلك =

تظهر أن كل [الدمّ] الذي في الجسم يمكن أن يخرج منه في وقت قصير جداً عن طريق شريان واحد يقع قطعه، حتى لو ربط ربطاً وثيقاً وقريباً جداً من القلب، وكان القطع بين القلب والرباط، بحيث لا يترك ذلك مجالاً لتخيل أن الدم الذي يخرج منه يأتي من مكان آخر.

[8] ولكن هناك أشياء أخرى عديدة تشهد بأن السبب الحقيقي(168) لحركة الدم هذه، هو الذي قلته(169). مثال ذلك أولاً، أن الفرق الذي نلاحظه بين [الدم] الذي يخرج من الأوردة و[الدم] الذي يخرج من الشرايين(170)، لا يمكن أن ينتج إلا عن التخلخل وشبه

= [الدم]، من هذه الفتحة». ويتتبع المؤلف مجرى الدم على اختلاف مراحله ليبرز أنه ينتهي بالضرورة إلى هذه الفتحة التي لا بد أن يخرج منها. وتمثل هذه التجربة إحدى الحجج التي رأينا ديكارت يقول عنها إنها «على جانب من الجلاء بحيث لا تترك أي مجال للشك فيها...»، انظر الهامش رقم 165 من هذا الجزء. وهي عبارات تتفق مع نهاية الفقرة التي بين يدينا: «بحيث لا يترك مجالاً لتخيل أن الدم الذي يخرج منه يأتي من مكان آخر».

(168) الاتفاق مع هارفييه حول الدورة الدموية لا يعني الاتفاق معه حول سببها «الحقيقي». إن التجارب التي تثبت الدورة الدموية قد لا تثبت شيئاً حول سببها. انظر **وصف جسم الإنسان)** أ. ت.، ج 11، ص 242): «غير أن ذلك ليس يثبت شيئاً آخر سوى أن التجارب في حد ذاتها كثيراً ما توفر لنا فرص الوقوع في الخطأ، عندما لا نتفحّص تفحصاً كافياً كل الأسباب التي يمكن أن تكون لها...». لذلك فإن النقاش حول سبب الدورة الدموية، أي في الحقيقة حول ما يحدث في القلب يبقى قائماً. ولذلك، فإن ديكارت يعود في هذه الفقرة، التي هي الأخيرة حول هذا الموضوع، إلى حركة القلب لحسم القضية بالالتجاء إلى تجارب حاسمة، المصدر المذكور: «ولكن حتى نستطيع أن نلاحظ أياً من هذين السببين هو الحقيقي، وجب أن نعتبر تجارب أخرى لا تصلح لهما معاً...»

(169) المصدر نفسه، ص 241: «ولكن هرفيوس لم يفلح في ما يبدو إفلاحاً تاماً بخصوص حركة القلب...». انظر كذلك إلى مارسان، 9 شباط/ فبراير 1639: «إذ رغم أن الذين لا يرون إلا القشور يحكمون بأني قد كتبت ما كتب هرفيوس، وذلك بسبب دورة الدم التي تطغى بمفردها على أنظارهم، فإني أشرح، مع ذلك، كل ما يتعلق بحركة القلب شرحاً معاكساً تماماً لشرحه...» (أ. ت.، ج 2، ص 501).

(170) تمثل هذه الحجة أهم الحجج التي تظهر، في نظر ديكارت، تفوق شرحه لحركة =

التصفية [التي تحصل] لهذا الدم عند مروره بالقلب، فيصبح أكثر لطافة وحيوية وحرارة مباشرة عند خروجه منه[171]، أعني عندما يكون في الشرايين، مما كان عليه قبيل دخوله إياه، أعني عندما كان في الأوردة. وإذا أمعنا النظر في ذلك، وجدنا أن هذا الفرق لا يظهر جيداً إلا بالقرب من القلب[172]، لا في أبعد الأماكن عنه. ثم إن صلابة الجلود[173] التي يتألف منها الوريد الشرياني والشريان الكبير

= القلب على شرح هارفييه. وذلك لأن هارفييه، رغم اكتشافه للدورة الدموية، ورغم رؤيته لحركة القلب رؤية صحيحة، فإنّه لا يستطيع أن يشرح الفرق بين الدم الذي يدخل القلب (دم الأوردة) والدم الذي يخرج منه (دم الشرايين)، لأن القلب في رأيه مجرد عضلة تشبه المضخة، انظر الهامش رقم 133 و137 من هذا الجزء، وتكتفي بدفع القلب دون أن تدخل عليه أي تغيير. وفعلاً فإن هارفييه يؤجل هذه المشكلة العويصة المتمثلة في التغيّر الذي يحدث على الدم- انظر -(Exercitatio) الباب 5، حيث نجد العبارات الآتية «Posterius inquirendum, et ex aliis observationibus collegendum»)، وهذا ما يجعل ديكارت يتشبّث بنظريته حول حركة القلب والحرارة المتأجّجة فيه، لأنها تبدو له متفوّقة على نظرية هارفييه من حيث إنها تسمح له بشرح ما لا يستطيع الطبيب الإنجليزي شرحه، إلى جانب كونها تحميه من «تخيّل» قوى غيبية في الجسم، كما يمكن أن يستنتج ذلك من نظرية هارفييه. انظر **وصف جسم الإنسان**، ص 243، النص الذي أوردته بالهامش رقم 148 من هذا الجزء، وخاصة بدايته: «إلا أننا إذا افترضنا أن القلب يتحرك على النحو الذي يصفه هارفيوس، فإنه ليس علينا فقط أن نتخيل بعض الملكات التي تتسبّب في هذه الحركة... بل علينا أيضاً أن نفترض ملكات أخرى تغير خاصيات الدم عندما يكون في القلب...».

(171) انظر **وصف جسم الإنسان**، ص 243: «وسأضيف أيضاً تجربة ثالثة، وهي أن الدم لا يخرج من القلب بالصفات نفسها التي كانت له عند دخوله إياه، بل إنه يخرج منه بأكثر حرارة، وتخلخلاً، واضطراباً بكثير...».

(172) تعود هذه الجملة إلى مجموعة النصوص حول الحرارة الموجودة في القلب والتي يؤثر فيها الدم الذي يدخله كما يتأثر بها. وهي النصوص الموجودة بالهامشين رقم 134 و135 من هذا الجزء، ومفادها أن القلب يعمل على نحو مرجل حيث يحتوي في مسامه وبين أليافه على حرارة طبيعية متأججة «يذكيها فيه دم الأوردة»، فتزداد تأججاً، وبذلك تمدد هذا الدم وتخلخله وتزيده حركية واضطراباً وتوهجاً، وهي الصفات التي يخرج بها من القلب إلى الشرايين.

(173) انظر بداية الفقرة [7] من هذا الجزء: «وكيف لا تغصّ به الشرايين غصّاً»، =

تبرز بما فيه الكفاية أن الدم يطرقها بقوة أشد من التي يطرق بها الأوردة. وما الذي يجعل التجويفة اليسرى للقلب والشريان الكبير أكثر انفتاحاً واتساعاً من التجويفة اليمنى والوريد الشرياني، إن لم يكن هذا [السبب] وهو أن دم الشريان الوريدي[174]، ما دام لم يتوجّه سوى إلى الرئتين منذ مروره بالقلب، فهو ألطف، ويتخلخل بأكثر حدة وسهولة من الدم الذي يأتي مباشرة من الوريد المجوّف[175]. وما الذي يستطيع الأطباء أن يتكهنوا به عندما يجسّون

= وكذلك «ولأن مادتها وهي أكثر صلابة [من مادة الأوردة] تستعصي على الضغط، وكذلك لأن الدم الآتي من القلب يمر منها إلى اليد بأكثر قوة...». انظر أيضاً **مصنف الإنسان**، ص 125- 126: «وعلى عكس ذلك، فإن الدم الموجود في شرايينها يدفع خارج القلب بقوة وعلى دفعات متتالية...». ونجد في هذه الحجة التي لا يتوقف عندها ج. صعوبة هامة تعود إلى شدة غموضها إذ هي توجد إن صح التعبير، على حدود كل من الآلية والغائية. وذلك لأن ديكارت لا يوضّح بما فيه الكفاية هل أن هذه «الصلابة» متأتية من الطرق المتواصل للدم على جوانب الشرايين أم أن هذه الجوانب قد جعلت من طرف الطبيعة على قدر من الصلابة، بحيث لا يستطيع الضغط الدموي أن يضر بها. ونرى الإشكال العسير الذي توجد فيه هذه الحجة، لأنها في الحالة الأولى بقدر ما تجبرنا على قراءتها قراءة آلية، بقدر ما تقودنا إلى أن نجعل من ديكارت سلفاً من أسلاف نظرية التطور، وهو أمر صعب جداً. (وذلك لأن صلابة الشرايين تكون عند ذلك مستنتجة ومستحدثة على طول السلاسل النوعية، بقدر ما تكون القلوب قد نبضت ودفعت الدم على جوانب الشرايين، فسببت فيها تصلّباً تدريجياً). أما في الحال الثانية، فهي تجعلنا نفضي إلى تناقض داخلي في المنظومة الديكارتية من الصعب جداً إثباته.

(174) وفي ص. «الوريد الشرياني» وهو خطأ.

(175) انظر الحجة نفسها بأكثر وضوح في **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 237): «ويصلح شكل القلب للبرهنة على أن الدم يسخن ويتمدّد في التجويفة اليسرى أكثر وأشد مما يسخن ويتمدّد في اليمنى. لأننا نرى أن الأولى أضخم بكثير من الثانية وأكثر منها استدارة، وأن اللحم الذي يحيط بها أكثر سماكة؛ ومع ذلك فإنه لا يمرّ بهذه التجويفة إلا الدم نفسه الذي يمر بالأخرى، والذي انتقص [حجمه] بالغذاء الذي وفره للرئة». وتعني هذه الحجة الثالثة ضد هارفييه، أن الدم الذي يمر بالتجويفة اليسرى هو ذاته الذي مر باليمنى مع هذا الفرق وهو انتقاص حجمه بفعل ما ضاع منه في تغذية الرئة. ومع ذلك، فإن التجويفة اليسرى التي تستقبله أضخم وأوسع من اليمنى، وذلك لأن الدم يتمدد فيها =

النبض، إن لم يعلموا أنه يمكن للدم، طبقاً لتغيير طبيعته[176]، أن يكون قد تخلخل بفعل حرارة القلب تخلخلاً أكثر أو أقل قوة، وبأكثر أو بأقل سرعة من ذي قبل؟ وإذا تفحص المرء في كيفية تسرب هذه الحرارة إلى الأعضاء الأخرى، أفليس عليه أن يعترف أن ذلك [إنما يحدث] بواسطة الدم[177]، الذي يمر بالقلب، فيستعيد فيه حرارته، وينتشر من هناك في كافة الجسم. ولذلك، فإذا أزلنا الدم من بعض أجزاء [الجسم]، أزلنا منه الحرارة بالكيفية ذاتها[178]؛

= ويتخلخل أكثر مما يفعله في التجويفة اليمنى. ويعود ذلك إلى أمرين: أولهما أن الدم الذي «لم يتوجه سوى إلى الرئتين منذ مروره بالقلب»، أي بالتجويفة اليمنى، ما زال على جانب من الحرارة والتمدد بفعل ما حدث له في هذه التجويفة اليمنى، بحيث يكون قابلاً عند وصوله إلى اليسرى، لأن «يتخلخل بأكثر حدة وسهولة...»، وثانيهما أن التجويفة اليسرى أكثر حرارة من اليمنى. ولهذين السببين فإن الدم يتمدّد فيهل بقوة، ويجعلها أكثر اتساعاً وضخامة، أو هي جعلت أكثر ضخامة واتساعاً للقيام بهذه المهمة. ونجد هنا الغموض نفسه والإشكال اللذين وجدناهما في الهامش السابق.

(176) تتعلّق هذه الحجة الرابعة ضد هارفييه بنظرية الحمّى التي كانت محل نقاش حاد تبعاً للنقاش الدائر حول حركة القلب ودورة الدم، انظر: Gilson, "Descartes, Harvey et la scolastique," dans: Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*, pp. 220-221.

وترتكز هذه النظرية على تعريف أساسي للحمى على أنها حالة تتأتى عن فساد بعض الأجزاء من الدم، بحيث كلما مر هذا الدم الفاسد ببعض الأعضاء الحساسة أحدث ارتعاشاً في الجسد، وهو يدخل اضطراباً على نسبة الحرارة القلبية، وبالنتيجة على سرعة الخفقان...، إلخ.

(177) انظر **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [9]، نهاية النص الذي أوردته بالهامش رقم 140 من هذا الجزء، وخاصة: «... وهذه [العملية] وحدها هي التي تزود الدم بحركته، وتجعله يسيل بسرعة في كل الشرايين والأوردة، وعن طريقها ينقل الحرارة، التي يكتسبها في القلب، إلى كل أجزاء الجسم الأخرى، التي يمثل غذاء لها...» (أ. ت.، ج 11، ص 334). وكذلك **وصف جسم الإنسان**، ص 227: «والشرايين هي أيضاً قنوات أخرى يمر منها الدم الذي تم تسخينه وتخلخله في القلب، إلى كل أجزاء الجسم الأخرى، التي يحمل إليها الحرارة، والمادة التي تغذيها...».

(178) انظر إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل 1637، النص الذي أوردته بالهامش رقم 6 من هذا الجزء، وخاصة (Sublata causa tollitur effectus) «إذا رفعت الأسباب رفعت =

وحتى لو كان القلب مضطرماً كحديد مستعر، فإنه لن يكفي لتدفئة اليدين والرجلين كما يفعله، إن هو لم يرسل إليها دماً جديداً باستمرار. ثم إننا لندرك أيضاً من هنا أن الوظيفة الحقيقية للتنفس هي جلب ما يكفي من الهواء البارد إلى الرئة، لجعل الدم الذي يأتي إليها من التجويفة اليمنى للقلب، حيث تخلخل وكاد يصير بخاراً، يتكثف ويستحيل من جديد إلى دم قبل أن يعود فينزل في التجويفة اليسرى، [إذ] لولا ذلك لما كان ليمثل غذاء للنار التي فيها(179). ويتأكد ذلك بما نراه من أن الحيوانات التي لا رئة لها، ليست لها

= النتائج...» (أ. ت.، ج 1، ص 367). ونرى أنه انطلاقاً من هذه الحجة الخامسة، يتجاوز ديكارت حدود الشكل المطروح ليبحر في شروح فيزيولوجية معمقة. بحيث لم يعد يهمه شرح الدورة الدموية ودور القلب فيها، بقدر ما أصبح يهتم بمشكلة الحرارة وانتشارها في الجسم، وما يترتب عن ذلك من نتائج. وهكذا فنحن نتوجه نحو نظرية فيزيولوجية عامة. انظر **وصف جسم الإنسان**، ص 245: «غير أن معرفة السبب الحقيقي لحركة القلب، هي على قدر من الأهمية بحيث لا يمكن من دونها أن نعلم شيئاً بخصوص نظرية الطب، لأن كل الوظائف الأخرى للحيوان ترتبط بها...».

(179) انظر **مصنف الإنسان**، ص 123 «إن لحم الرئة على قدر من التخلخل واللين، ويتبرد دائماً بهواء التنفس، بحيث بقدر ما [يتقبل] من بخارات الدم الخارجة من التجويفة اليمنى للقلب، [والتي] تدخله من الشريان الذي يسميه علماء التشريح الوريد الشرياني، [بقدر ما تدخله تلك البخارات]، بقدر ما تتكثف وتستحيل من جديد إلى دم، ثم تنزل من هناك قطرة قطرة في التجويفة اليسرى للقلب، التي لو أنها دخلتها دون أن تكون قد تكثفت هكذا، لما كانت كافية لتتخذ غذاء للنار التي فيها». وكذلك في **وصف جسم الإنسان**، ص 236: «ولا تتمثل الوظيفة الرئيسية للرئة إلا في كونها تقوم بواسطة هواء التنفس بتكثيف وتعديل الدم الآتي من التجويفة اليمنى للقلب، قبل أن يدخل في [التجويفة] اليسرى، إذ لولا ذلك لكان على قدر مفرط من التخلخل واللطافة بحيث يمنعه ذلك من أن يتخذ غذاء للنار التي يحفظها فيها». هذا وتعود هذه النظرية كنظرية حرارة القلب إلى أرسطو (الذي يذكره ديكارت في **وصف جسم الإنسان**، ص 244- 245) من خلال كتاب **النفس**، الباب 20، **وأجزاء الحيوان**، الباب 3، وكذلك إلى التفكير المدرسي. انظر بهذا الصدد: Gilson, “Descartes, Harvey et la scolastique,” dans: Gilson, =

كذلك إلا تجويفة واحدة في القلب[180]، ومن أن الأطفال[181] الذين لا يستطيعون استعمال [الرئتين] عندما يكونون محبوسين في بطون أمهاتهم، يملكون فتحة يسيل فيها الدم من الوريد المجوف إلى التجويفة اليسرى للقلب، وقناة يأتي عبرها من الوريد الشرياني إلى الشريان الكبير، دون أن يمر بالرئة. ثم الهضم[182]، كيف كان يتم

Etudes de philosophie médiévale, pp. 200-202. =

(180) انظر الهامش رقم 111 من هذا الجزء، وخاصة، **مصنف الإنسان**، ص 124: «وبخصوص الحيوانات التي ليست لها رئة بتاتاً فإنها لا تملك إلا تجويفة واحدة في القلب وإن كانت لها تجويفات كثيرة فيه، فهي كلها متلاصقة ببعضها بعض». وكذلك **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 237)، حيث يضيف ديكارت عناصر جديدة: «وهكذا فنحن نرى الأسماك وبعض الحيوانات التي ليست لها إلا تجويفة واحدة في القلب، كلها من دون رئة، وهي تبعاً لذلك خرساء، بحيث ليس منها إطلاقاً ما يستطيع أن يصرخ. ولكنها من طبع أكثر برودة بكثير من طبع الحيوانات التي لها تجويفتان في القلب...».

(181) انظر **مصنف الإنسان**، ص 124: «إذ بخصوص الأطفال الذين لا يستطيعون، وهم لا يزالون في بطون أمهاتهم، أن يجتذبوا أي هواء بارد بالتنفس، فلهم قناتان تعوضان لديهم هذا النقص، إحداهما [هي التي] يمر منها الدم من الوريد المجوف إلى الوريد المسمى شرياناً، والأخرى [هي التي] يمر منها الدم المتخلخل في الشريان المسمى وريداً، إلى الشريان الكبير...»، انظر كذلك **وصف جسم الإنسان**، ص 237- 238: «إذ نرى أن الأطفال الذين لا يستطيعون التنفس عندما يكونون في بطون أمهاتهم، لهم فتحتان في القلب، لا توجدان لدى من هم أكبر سناً، من خلال إحداهما يسيل دم الوريد المجوف مع دم الشريان الوريدي في التجويفة اليسرى للقلب، وعن طريق الأخرى (التي جعلت مثل أنبوب صغير) يمر جزء من الدم الآتي من التجويفة اليمنى، [يمر] من الوريد الشرياني إلى الشريان الكبير، دون أن يدخل الرئة. ونرى كذلك أن هاتين الفتحتين تنغلقان شيئاً فشيئاً بضفة تلقائية عندما يولد الأطفال ويتملكون وظيفة التنفس، في حين أنهما لا تنغلقان أبداً لدى الوز والبط والحيوانات المشابهة التي تستطيع أن تلبث زمناً طويلاً تحت الماء دون أن تتنفس».

(182) (Puis la coction)، وهو الاسم القديم لعملية الهضم. وقد التجأت إلى تقديم الاسم لإبراز أهميته، وذلك لأن تركيب الجملة الأصلية يوحي بأن ديكارت يقدم هذه الظاهرة حجةً هامة في حد ذاتها تعجز نظرية هارفييه في حركة القلب عن شرحها، وذلك قبل أن يقدم شرحها بنفسه وحسب نظريته الخاصة. هذا ويلاحظ ج. أن المسائل الموالية، هي التي كانت المدرسية تسندها إلى النفس، والتي يتباها ديكارت بشرحها شرحاً آلياً. ولذلك فهو يتبع =

في المعدة لو لم يرسل إليها القلب الحرارة عن طريق الشرايين، و[لم يرسل] مع تلك [الحرارة] بعضاً من أجزاء الدم الأكثر سيلاناً، وهي التي تعين على إذابة اللحوم[183] التي أودعت فيها؟ والفعل الذي يحيل عصارة هذه اللحوم إلى دم[184]، ألا تسهل معرفته، إن نحن اعتبرنا أن [هذه العصارة] تتصفى عند مرورها بالقلب[185] ذهاباً

= في طرقها النظام الذي كانت تنظمها به المدرسية، وخاصة فرنيل (Fernel)، مع تحوير فهمها وتغييره تغييراً تاماً. وهذه المسائل هي: هضم الأغذية في المعدة، وتكون الدم، وتغذية الأعضاء، وتكون السوائل، وتولد الأرواح الحيوانية.

(183) انظر **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 121): «وبادىء ذي بدء، فإن اللحوم تهضم في معدة هذه الآلة بقوة بعض السوائل التي تتسرب بين أجزاء [تلك اللحوم]، فتفصلها [عن بعضها]، وتحركها، وتسخنها: كما يفعل الماء العادي [بأجزاء] الكلس النزق، أو [كما يفعل] ماء الفضة [بأجزاء] المعادن. [هذا] إلى جانب أن هذه السوائل التي تجلب بسرعة فائقة عن طريق الشرايين، كما سأقوله لكم بعد حين، لا يمكن إلا أن تكون شديدة الحرارة. ثم إن هذه اللحوم غالباً ما تكون على نحو يجعلها تفسد وتسخن من تلقاء ذاتها: مثلما يفعل التبن الجديد في المكدس، عندما يتكدس هناك قبل أن يصبح جافاً». انظر كذلك **وصف جسم الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 224 -225)، حيث يوضح ديكارت ما ذكرته في الهامش السابق: «ولما كانت الوظائف الأخرى التي يسندها إليها البعض [أي للنفس، والمقصود بالبعض هم المدرسيون]، مثل تحريك القلب والشرايين، وهضم اللحوم في المعدة، وما شابهها، ليست إلا حركات جسمية...».

(184) انظر **مصنف الإنسان**، ص 122: «ولما كانت ألطف أجزاء هذه اللحوم لا تزال بعد غير متساوية وغير مختلطة ببعضها اختلاطاً تاماً، فهي تؤلف سائلاً قد يبقى متعكراً تماماً وضارباً تماماً نحو البياض، لولا أن جزءاً [منه] يختلط بسرعة بمجمل الدم الموجود في كل فروع الوريد الملقب بوريد الكبد (الذي يتلقى هذا السائل من الأمعاء)، وفي كل [فروع] الوريد الملقب بالمجوف (الذي يحمله نحو القلب)، وفي الكبد، كما [ولو كان موجوداً] في أنبوب واحد».

(185) يبدو أن ديكارت قد غير فهمه لهذه المسألة، وتطور في شرحها بين **مصنف الإنسان** (1632) **والحديث** (1637) **ووصف جسم الإنسان** (1648). فقد أسند ديكارت في البداية هذه العملية إلى الكبد حيث نجد في **مصنف الإنسان**، ص 123: «ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن مسام الكبد قد وضعت على نحو بحيث عندما يدخلها هذا السائل، فهو يتلطف فيها، ويتمثل، ويتخذ لون الدم، ويكتسب شكله: تماماً مثلما يستحيل عصير العنب الأسود، الذي يكون أبيضاً، إلى خمرة ساطعة، عندما نتركه يختمر فوق الرواسب» (وقد=

وإياباً حوالي أكثر من مئة مرة في كل يوم؟ وهل هناك حاجة لشرح التغذية، وانتاج مختلف السوائل[186] التي في الجسم، إلى أن نزيد شيئاً على القول إن القوة التي يمر بها الدم[187]، عندما يتخلخل، من

= أوردت هذه الجملة الأخيرة بالهامش رقم 99 من هذا الجزء مع تحوير طفيف في بدايتها بحكم الموضع). ويلاحظ ج. أن هذا الشرح وكذلك الصورة المستعملة لتوضيحه، يوجدان لدى المدرسيين وخاصة لدى فرنيل في كتابه في **الأعضاء والسوائل**، الكتاب 4، الباب 3 (باللاتينية). وقد يكون هذا الالتقاء مع المدرسية، هو الذي حمل ديكارت على البحث عن تفسير آخر لهذه الظاهرة يتفق أكثر مع مبادئه، ويبعده عن الفيزيولوجيا المدرسية. وقد يكون ذلك ما جعله يعدل عن هذا الشرح، أي يعدل عن جعل الكبد عضواً محولاً لعصارة اللحوم إلى دم، ليعوضه بالقلب وبالحرارة المتأججة فيه. ولذلك فإلى جانب هذا النص الذي نحن بصدد قراءته: «تتصفى عند مرورها بالقلب...»، نجد أيضاً الشرح نفسه في **وصف جسم الإنسان** (وإن كان بسرعة واقتضاب)، ص 226 -227: «كما أن المعدة والأمعاء هي أيضاً أنبوب كبير، تتخلله ثقوب عدة صغيرة، تسيل منها عصارة اللحوم في الأوردة التي تحملها مباشرة إلى القلب».

(186) يلاحظ ج. أن الربط بين التغذية وإنتاج السوائل، وهي اللعاب والبول والعرق، يبدو لنا اليوم غريباً. وهو يعود في الحقيقة إلى الجمع الذي كانت تقوم به المدرسية بين ثلاثة أنواع من الهضم هي على التوالي: هضم الأغذية في المعدة، وهضم الكيلوس في الكبد، وهضم الدم في تغذية الأعضاء.

ويمكن أن يكون ذلك صحيحاً، خاصة وأن ج. يحيلنا إلى فرنيل) **الوظائف والأعضاء**، الكتاب 6، الباب 6)، غير أنه بالإمكان أن نرى علاقة أخرى غير هذه، بين التغذية وإنتاج السوائل تبدو متمثلة في أن كلاً من هاتين العمليتين تمثل استحالة لعنصر مشترك بينهما هو الدم. ويظهر ذلك واضحاً إذا نحن قارنّا بين النص الذي نورده الآن حول إنتاج السوائل، والنصوص الموالية (في الهامش الموالي وكذلك النص الذي نحن بصدد قراءته) حول التغذية. انظر إذاً حول إنتاج السوائل، **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 127): «... ولما كانت [أجزاء الدم] تحمل في برهة من الزمن، من القلب إلى [المعدة] عن طريق الشرايين، فهي ما تفتأ تحافظ على حرارتها المرتفعة، وذلك ما يجعل بخاراتها قادرة على الصعود بسهولة عن طريق الحنجرة إلى الفم، لتكون فيه اللعاب. ومنها ما يسيل بولاً عبر لحم الكلوة، أو عرقاً أو إفرازات أخرى عبر كل الجلد».

(187) بخصوص عملية التغذية من حيث هي عملية يستحيل من خلالها الدم من حال السائل إلى حال الصلب، أي إلى أجزاء من أعضاء الجسم، انظر الهامش رقم 164 من هذا الجزء، وخاصة نهاية النص الذي أوردته من **مصنف الإنسان**، ص 126: «... بحيث يستطيع =

القلب إلى أطراف الشرايين، تجعل بعض أجزائه تتوقف بين أجزاء الأعضاء التي تكون فيها، وتحتل مكان أجزاء أخرى من الدم التي تطردها من هناك، وأنه تبعاً للوضع أو الشكل أو الصغر الذي تكون عليه المسام التي تلاقيها تلك الأجزاء [من الدم]، فإن بعضها يأوي إلى أماكن معينة دون البعض الآخر، على النحو الذي[188] يمكن أن يكون كل [منا] قد رآه في غرابيل مختلفة، متنوعة الثقوب، تستعمل لفصل حبوب مختلفة عن بعضها بعض؟ وأخيراً إن ما هو أجدر

= [دم الشرايين] أن يلتحق بكل أعضائها ويتحد بها، ليحفظها أو حتى لينميها، إن هي كانت تمثل جسد إنسان مستعد لذلك». ويتواصل النص في المصدر المذكور: «إذ عندما تنتفخ الشرايين، فإن الأجزاء الصغيرة للدم الذي تحتوي عليه، ستأخذ في الاصطدام هنا وهناك بجذور بعض الخيوط الصغيرة، التي تخرج من أطراف الفروع الدقيقة لتلك الشرايين فتؤلف العظام، واللحوم، والجلود والأعصاب، والدماغ، وكل الأعضاء الصلبة الأخرى، وذلك حسب مختلف الكيفيات التي تلتقي بها وتتشابك: وهكذا فإن أجزاء الدم تلك، تكون على قدر من القوة بحيث تدفع [جذور تلك الخيوط] دفعاً يسيراً إلى الأمام، وتحتل مكانها؛ ثم عندما تنفش الشرايين يتوقف كل جزء من تلك الأجزاء بالمكان الذي يوجد فيه، ويكون ذلك كافياً لكي يتحد بتلك [الخيوط] التي يلامسها، حسب ما قلته آنفاً».

وفي **وصف جسم الإنسان**، يناقش ديكارت قضية التغذية من جديد، وهل هي تتم عن طريق دم الأوردة أم عن طريق دم الشرايين، وبعد أن يستثني الكبد الذي يتغذى في نظره بدم الأوردة، ويعزو إلى دم الشرايين سائر عملية التغذية في الأعضاء الأخرى، يضيف، ص 246- 247: «ومن الجلي أن الدم الذي تحتويه الشرايين، وهو ألطف، ويدفع بقوة أكثر من [التي يدفع بها] دم الأوردة، يخرج منها بأكثر سهولة ليتحد بالأجزاء الأخرى، [أجزاء الأعضاء الصلبة]، دون أن تمنعه ثخانة جلودها من ذلك؛ وذلك لأن أطراف تلك الجلود ليست بتاتاً أكثر ثخانة من جلود الأوردة... وعند ذلك فإن أجزاء هذا الدم التي يكون تخلخله في القلب قد فصلها عن بعضها بعض، تدفع هذه الجلود بقوة من كل جانب، وتدخل بسهولة من مسامها المتناسبة مع ضخامتها، فتصطدم بجذور الخيوط الصغيرة التي تؤلف الأعضاء الصلبة؛ ثم عندما تنفش الشرايين، تضيق تلك المسام، وبذلك ينحبس كثير من أجزاء الدم في جذور الخيوط الصغيرة التي تتكون منها [الأعضاء] الصلبة، فتغذيها... وتدخل من هناك في تكوين الجسم».

(188) انظر **مصنف الإنسان**، ص 127- 128: «مثلما يمكن أن تكونوا قد رأيتم=

بالملاحظة[189] في كل هذا هو تكون الأرواح الحيوانية التي هي كريح لطيفة جداً، أو كلهب جد خالص وجد متأجج[190]، يصعد

= غرابيل مختلفة، متنوعة الثقوب، تستعمل لفصل حبوب مختلفة عن بعضها بعض».

(189) وذلك لأننا نمر انطلاقاً من هذه الجملة إلى ميدان جديد وأكثر دقة من الذي رأيناه، وهو ميدان الجهاز العصبي. وبذلك فنحن نقترب من الوظائف النفسية، أو على الأقل الفيزيو نفسية، التي توجد على حدود العضوية والنفس. ومن هنا فنحن نقترب من دراسة الوظائف الإنسانية. أما بخصوص أسلوب الجملة، انظر **انفعالات النفس**، الفقرة [10]: «ولكن ما هو أجدر بالاعتبار هنا، هو أن أكثر أجزاء الدم تأججاً وأكثرها لطفاً كلها، وهي التي تخلخلت بفعل الحرارة داخل القلب، تدخل باستمرار وبكمية كبيرة في تجويفة الدماغ...» (أ. ت.، ج 11، ص 334).

(190) انظر التعريف نفسه للأرواح الحيوانية أشد وضوحاً في **مصنف الإنسان** (أ. ت.، ج 11، ص 129): «أما أجزاء الدم التي تنفذ حتى إلى الدماغ، فهي لا تصلح داخله لتغذية جوهره وحفظه فحسب، بل هي تصلح كذلك، وبصفة رئيسية لتنتج فيه نوعاً من الريح اللطيفة جداً، أو لهباً جد متأجج وجد خالص، يلقب بالأرواح الحيوانية». وكذلك المصدر المذكور، ص 130: «وهكذا، فإن [بعض أجزاء الدم]، دون [أن تتعرض إلى] أي تهيئة ولا إلى أي تغيير آخر سوى فصلها عن أضخم [الأجزاء الأخرى]، ومحافظتها على السرعة القصوى التي زودتها بها حرارة القلب، تتخلى عن شكل الدم، وتسمى الأرواح الحيوانية». انظر كذلك **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [10]: «إلا أن هذه الأجزاء اللطيفة جداً من الدم تؤلف الأرواح الحيوانية. وهي ليست في حاجة، كي تؤلفها، إلى أن تتلقى أي تغيير آخر في الدماغ، سوى أن تنفصل داخله عن الأجزاء الأخرى التي هي أقل منها لطافة. إذ إن ما أسميه هنا أرواحاً ليست إلا أجساماً، وليست لها أي خاصية أخرى سوى أنها أجسام صغيرة جداً وتتحرك بسرعة فائقة، كمثل أجزاء اللهب الذي يخرج من مشعل، فهي لا تتوقف في أي موضع، وبقدر ما يدخل منها من وحدات في تجاويف الدماغ، بقدر ما يخرج منها...» (أ. ت.، ج 11، ص 335).

ومن الواضح من هذه النصوص أن الأرواح الحيوانية، حتى إذا كانت إرثاً ورثه ديكارت عن الفيزيولوجيا المدرسية، فإنها تتميز لديه بتعريفه إياها تعريفاً مادياً بحتاً، أي بنزعه عنها كل صبغة روحية، بحيث تصبح هذه الأرواح بدون أرواح، أو أنه لا يبقى لها من الروح سوى الاسم. فهي إذا كما يقول النص أعلاه: «ليست إلا أجساماً...». ثم إن ديكارت يجدد كذلك في اشتقاقه إياها من الدم مباشرة، وفي اعتباره إياها ألطف أجزاء الدم وأكثرها سرعة. فهي إذاً جواهر مادية تشتق من الدم الذي هو جوهر مادي، إلا أنها مادة لطيفة جداً، حارة جداً، سريعة جداً، وتفوق في هذه الخاصيات كل الأجزاء الأخرى من الدم.

باستمرار وبوفرة كبيرة من القلب نحو الدماغ[191]، وينطلق منه إلى العضلات عن طريق الأعصاب[192]، ويبعث الحركة في كل الأعضاء[193]. وليست هناك ضرورة لتخيل سبب آخر يجعل أكثر

---

(191) يلخص الأستاذ كانغيلام في: Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 13.

فهم ديكارت للدماغ بهذه الجملة «ينبغي إذاً أن نتصور الدماغ مثل الكرة أو مثل الشراع». وهو يشير بهذه الجملة إلى النص التالي من **مصنف الإنسان**، ص 173: «إلا أنه لما كان جوهر الدماغ ليناً ومنعطفاً، فإن تجويفاته كانت تكون ضيقة جداً، وقريبة من الانغلاق الكلي، مثلما تبدو في دماغ إنسان ميت، لو لم يدخلها أي روح؛ ولكن النبع الذي ينتج هذه الأرواح هو على حد من الغزارة، بحيث بقدر ما تدخل هذه الأرواح في تلك التجويفات، بقدر ما تملك من القوة لتدفع المادة المحيطة بها من كل جانب، ولتجعلها تنتفخ، ولتوتر بهذه الوسيلة كل الخيوط الصغيرة في الأعصاب التي تأتي منها، كما يمكن للريح، عندما تكون على جانب من القوة، أن تنفخ أشرعة سفينة وتوتر بذلك الحبال التي تشدها...».

(192) حول هيكل الأعصاب وعلاقتها بالدماغ، انظر **انكسار الضوء**، الحديث الرابع: «... ينبغي أن نميز بين ثلاثة أشياء في هذه الأعصاب: وهي أولاً، الجلود التي تغلفها، والتي تنطلق من [الجلود] التي تغلف الدماغ، فتكون بمثابة أنابيب صغيرة تنقسم إلى فروع كثيرة، تتوزع هنا وهناك عبر كل الأعضاء، بنفس الكيفية [التي تتوزع بها] الأوردة والشرايين؛ ثم جوهرها الباطني الذي يمتد في شكل خيوط صغيرة على طول هذه الأنابيب، انطلاقاً من الدماغ، حيث توجد بدايتها، إلى أطراف الأعضاء الأخرى حيث تلتحم [بها]... ثم أخيراً الأرواح الحيوانية، التي هي كهواء أو كريح لطيفة جداً، تأتي من البيوت أو من التجويفات التي في الدماغ، وتنصب من هذه الأنابيب في العضلات...» (أ. ت.، ج 6، ص 110). انظر كذلك **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [12] (أ. ت.، ج 11، ص 336 - 337).

(193) انظر حول كيفية تحريك الأرواح الحيوانية لأعضاء الجسم عن طريق العضلات، انظر **انفعالات النفس**، الفقرة [11]: «إذ إن السبب الوحيد لكل حركات الأعضاء هو أن بعض العضلات تقصر و[العضلات] المقابلة لها تطول، كما قلته آنفاً. والسبب الوحيد الذي يجعل عضلة ما تقصر دون التي تقابلها هو أن يأتيها من الدماغ جزء من الأرواح يفوق بكمية مهما كانت ضئيلة، الجزء الذي يأتي إلى التي تقابلها...» (أ. ت.، ج 11، ص 335)، وكذلك **مصنف الإنسان**، ص 133- 134: «ولتنظروا بعد هذا، كيف أن الأنبوب أو العصب (ب. ف) ينطلق نحو العضلة (د) التي افترضها إحدى العضلات التي تحرك العين، وكيف =

أجزاء الدم حركة ونفوذاً، وهي من أجل ذلك أصلح لتكوين هذه الأرواح، تتجه نحو الدماغ لا نحو غيره من الأماكن، سوى أن الشرايين التي تحملها إليه، هي التي تأتي من القلب حسب أكثر الخطوط استقامة[194]، وأنه تبعاً لقواعد الميكانيكا[195] التي هي ذاتها قواعد الطبيعة[196]، عندما تنحو أشياء كثيرة معاً نحو الحركة في

= ينقسم، عندما يبلغها إلى فروع عدة، متألفة من جلد رخو، يمكن أن يتمدد أو أن يتسع أو أن يضيق، وذلك حسب كمية الأرواح الحيوانية التي تدخله أو التي تخرج منه؛ وقد وضعت فروعه أو أليافة بحيث عندما تدخله الأرواح الحيوانية فهي تجعل كل جسم العضلة ينتفخ ويقصر، وكذلك يجذب العين التي هي مشدودة إليه، وعلى عكس ذلك عندما تخرج منه، فإن هذه العضلة تنفش وتطول».

(194) انظر **مصنف الإنسان**، ص 128: «ولكن، ما ينبغي هنا ملاحظته بصفة رئيسية، هو أن أكثر أجزاء الدم حيوية وقوة ولطافة، تتوجه نحو تجويفات الدماغ؛ لا سيما وأن الشرايين التي تحملها إليه هي الآتية من القلب حسب أكثر الخطوط استقامة، وأن كل الأجسام المتحركة تنزع، كما تعلمون، وكل حسب ما له من إمكانيات، إلى أن تواصل حركتها حسب الخط المستقيم...».

(195) انظر **مصنف الإنسان**، ص 130- 131: «إلا أنه بقدر ما تدخل هذه الأرواح هكذا إلى تجويفات الدماغ، بقدر ما تمر من هناك إلى مسام جوهره، ومن هذه المسام إلى الأعصاب؛ وهناك، وحسب ما تدخل أو تهم مجرد الهم بالدخول بأكثر أو أقل كمية إلى بعضها دون البعض الآخر، فهي تملك من القوة ما يمكنها من تغيير شكل العضلات التي تكون الأعصاب منبثة فيها، وبذلك فهي تحرك كل الأعضاء؛ مثلما يمكن أن تكونوا قد رأيتم في الكهوف والشلالات الموجودة في حدائق ملوكنا، من أن مجرد القوة التي يتحرك بها الماء عند خروجه من النبع، تكون كافية لتحرك فيها مختلف الآلات، وحتى لتتلاعب فيها ببعض الأدوات، أو لتجعلها تنطق ببعض الكلمات، حسب تنوع الوضع الذي تكون عليه الأنابيب التي ينساب فيها الماء.

ونستطيع تماماً وبحق أن نقارن أعصاب الآلة التي أصفها لكم، بأنابيب الآلات [العاملة] في هذه الشلالات، وأن [نقارن] عضلاتها وأطنابها بمختلف الأدوات واللوالب الأخرى التي تصلح لتحريكها؛ و[أن نقارن] هذه الأرواح الحيوانية بالماء الذي يحرك تلك [الأدوات واللوالب]، حيث يمثل القلب فيها النبع، و[تمثل] تجويفات الدماغ الكوى...».

(196) انظر **مصنف الإنسان**، ص 137: «إذ إنكم تعلمون جيداً أنه، لما كانت هذه=

اتجاه واحد لا يسعها كلها، مثلما [تنحو] أجزاء الدم التي تخرج من التجويفة اليسرى للقلب نحو الدماغ، فإن أضعفها وأقلها حركة، لا بد أن تصد عن اتجاهها من طرف أقواها[197]، التي تبعاً لذلك، تبلغه بمفردها.

[9] لقد شرحت بشيء من التفصيل كل هذه الأشياء في المصنف الذي كنت أنوي نشره من قبل[198]. وبينت فيه[199] بعد هذا [ما هي] الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها أعصاب الجسم الإنساني وعضلاته كي تجعل الأرواح الحيوانية التي في داخله قادرة على تحريك أعضائه[200]: كما نرى الرؤوس بعد قطعها بقليل تواصل الحركة،

= الأرواح كريح أو كلهب لطيف جداً، فهي لا تتخلف عن أن تسيل بسرعة فائقة من عضلة إلى أخرى بمجرد ما تجد فيها منفذاً؛ وذلك حتى إذا لم تكن هناك أي قوة أخرى تدفعها نحوها سوى مجرد ميل تلك [الأرواح] إلى مواصلة حركتها حسب قوانين الطبيعة». أما بخصوص هذه القوانين فيستحسن الرجوع إلى الهوامش رقم 10، 11 و12، وخاصة إلى الهامش رقم 38 من هذا الجزء.

(197) انظر بصفة خاصة نص «القانون الثالث» الذي أوردته بالهامش رقم 38 من هذا الجزء، وبالخصوص «إذا كانت لجسم متحرك يلتقي بجسم آخر، قوة من شأنها أن تجعله يواصل حركته حسب خط مستقيم، [لكنها] أقل من التي يقاومه بها [هذا الذي يعترضه]، فإنه يفقد اتجاهه دون أن يفقد شيئاً من حركته...» انظر **مبادىء الفلسفة**، الجزء 2، الفقرة [40] (أ. ت.، ج 9، ص 86).

(198) وفي ص.: «... الكتاب الذي أشرت آنفاً إلى عزمي على نشره...». والملاحظ أن فعل «أشرت» غير موجود في النص. أما بخصوص المعنى، انظر بداية الفقرة [2] من هذا الجزء: «ولكن، لما كنت قد حاولت شرح أصول [تلك الحقائق] في مصنف منعتني بعض الاعتبارات من نشره...»، وكذلك الهامش رقم 13 بهذا الصدد.

(199) يعود هنا ديكارت إلى السرد، وإلى استعمال الماضي، بعد الوقفة التفصيلية التي رأيناها تبدأ بالفقرة [5]، من هذا الجزء، انظر كذلك الهامش رقم 107 بهذا الصدد. ويعني ذلك أنه سيكتفي هنا بذكر أو بتلخيص مجموعة من «الحقائق» التي لا يهمه أن يبرهن على صحتها. ولربما كانت هذه الفقرة [9] مجرد تمهيد في رأي المؤلف للفقرة الموالية [10]، والتي تحتوي على إشكال فلسفي هام يتمثل في العلاقة بين الإنسان والحيوان والآلة.

(200) لقد درسنا هذه المسألة في الهوامش الممتدة من رقم 191 إلى 197. ونضيف لمزيد =

وتعضّ الأرض رغم أنّها لم تعد حيّة[201]. [وبيّنت فيه أيضاً] ما هي التغيّرات التي ينبغي أن تحدث في الدماغ كي تسبّب اليقظة والنوم والأحـــلام[202]؛ . . . .

= من التوضيح هذا النص للاستاذ كانغيلام: «وللإستعانة بصورة مستعارة من التقنية الحديثة، لنقل أن ديكارت ينظر إلى العصب وكأنه خيط كهربائي مغلف بأنبوب. فمن حيث هو حزمة من الأسلاك، يمثل العصب عضواً حاساً، ومن حيث هو أنبوب، فهو يمثل عضواً محركاً»، انـظـر: Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 35.

(201) لقد قطعت الجملة في هذا الموضع وكذلك فعل ص. نظراً لامتدادها المفرط، أما بخصوص مصدر هذا المثال فيمكن العودة إلى بداية الجزء 2، الهامش رقم 1 من هذا الكتاب.

(202) انظر بخصوص هذه المسائل النص الذي أوردته من **مصنف الإنسان**، ص 173 بالهامش رقم 191 من هذا الجزء، والذي يتواصل على هذا النحو: «وذلك ما يجعل في هذه الحالة، تلك الآلة التي أعدت لتنصاع إلى كل حركات الأرواح، تمثل جسم إنسان يقظ، أو على الأقل، فإن [تلك الأرواح] تكون على جانب من القوة يمكنها من دفع [المادة المحيطة بها] هكذا، وجعل بعض أجزائها تتوتر، في حين تبقى [الأجزاء] الأخرى حرة مرتخية: على النحو الذي تكون عليه [حبال] شراع، عندما تكون الريح ضعيفة جداً بحيث لا تستطيع ملأه. وعند ذلك، فإن هذه الآلة تمثل جسم إنسان نائم، تتتابه أحلام مختلفة خلال نومه». أما النوم، فإن ديكارت يفسره على هذا النحو، المصدر المذكور، ص 197: «والآن وقد شرحت في ما أعتقد شرحاً وافياً كل وظائف اليقظة، فإنه لم يبق لي إلا قليل جداً من الأشياء التي ينبغي أن أقولها لكم بشأن النوم؛ إذ يكفي باديء ذي بدء أن تلقوا نظرة على هذا الشكل [المصاحب رقم 38] لتروا كيف أن الخيوط الصغيرة (د. د)، وهي التي تمتد في الأعصاب، تكون فيها مرتخية منضغطة [ضد بعضها بعض]، ولتفهموا [من ذلك]، كيف أنه عندما تمثل هذه الآلة جسم إنسان نائم، تكون تأثيرات الأشياء الخارجية معاقة في أغلبها عن الوصول إلى دماغ [تلك الآلة] حتى تحسها هناك: [في حين] تكون الأرواح التي هي في الدماغ معاقة عن المرور إلى الأعضاء الخارجية حتى تحركها: [وفي ذلك تتمثل] النتيجتان الرئيسيتان للنوم». ويتواصل النص بعد أن تغير موضوعه على النحو الآتي، المصدر المذكور، ص 197- 198: «أما بخصوص الأحلام، فهي ترتبط من جهة بالقوة غير المتكافئة التي تملكها الأرواح الخارجة من الغدة (هـ)، ومن جهة أخرى بالانطباعات التي تحدث في الذاكرة: بحيث إنها لا تختلف في شيء عن الفِكَر التي قلت عنها آنفاً أنها تتكون أحياناً في مخيلة أولئك الذين يحلمون وهم في يقظة، سوى أن الصور التي تتكون خلال النوم، يمكن أن =

وكيف يستطيع الضوء[203] و[تستطيع] الأصوات[204] . . . . .

= تكون أكثر تميزاً وحيوية بكثير من التي تتكون خلال اليقظة...».

هذا وقد غير ديكارت نظام المسائل المطروقة بمروره من **مصنف الإنسان إلى الحديث**، حيث بدأ في المؤلف الأول بشرح وظائف اليقظة قبل الحديث عن النوم والأحلام. ويتبين ذلك من بداية النص الذي أوردته آنفاً: «والآن وقد شرحت في ما أعتقد شرحاً وافياً كل وظائف اليقظة...»، وكذلك في النص الموالي (المصدر المذكور، ص 174): «ولكن ينبغي قبل أن أحدثكم بمزيد من التفصيل عن النوم والأحلام، أن ألفت انتباهكم إلى كل ما يحدث في الدماغ من [أشياء] جديرة بالملاحظة خلال زمن اليقظة: من ذلك، كيف تتكون فيه فِكَر الأشياء على مستوى الموضع المخصص للخيال والحس المشترك، وكيف تحفظ في الذاكرة، وكيف تتسبب في حركة كل الأعضاء».

(203) انظر **مصنف الإنسان**، ص 151: «ويبقى حس البصر الذي أنا بحاجة إلى شرحه بدقة تفوق قليلاً تلك التي شرحت بها [الحواس] الأخرى... ويرتبط هذا الحس أيضاً في هذه الآلة بعصبين، لا بد من أن يكونا متألفين دون شك، من خيوط صغيرة عدة، هي أكثر الخيوط دقة وقابلية للحركة؛ لا سيما وهي قد خصصت لتجلب إلى الدماغ مختلف التأثيرات الخاصة بأجزاء العنصر الثاني، الذي تبعاً لما قلته أعلاه، تمكن النفس عندما تتحد بهذه الآلة من تصور مختلف الفِكَر الخاصة بالألوان والضوء». هذا وقد غير ديكارت هنا أيضاً، كما تشير إلى ذلك الجملة الأولى من هذا النص، نظام طرق المسائل بمروره من **المصنف إلى الحديث**. أما بخصوص الضوء كظاهرة فيزيائية وكنموذج إبستمولوجي، انظر الفقرة [2] من هذا الجزء، وكذلك الهوامش من رقم 18 إلى 25 ومن 44 إلى 45. كما يمكن العودة أيضاً إلى **المبادئ**، الجزء 4، القفرة [195]: «في البصر»، حيث نجد النص الآتي، الذي هو أكثر دقة ووضوحاً: «وأخيراً، فإن ألطف كل أعضاء الحس هو حس البصر؛ إذ إن العصبين اللذين يمثلان عضوي [البصر] لا يتحركان بفعل الهواء، ولا بفعل الأجسام الأرضية الأخرى، بل [لا يتحركان] إلا بفعل أجزاء العنصر الثاني التي تمر بمسام كل السوائل والجلود الشفافة في العينين، لتصل إلى هذين العصبين، وتبعاً للكيفية التي تتحرك بها تلك الأجزاء، فهي تجعل النفس تحس تنوع الألوان والضوء، كما شرحته بإطناب في **انكسار الضوء**، وفي **الأنواء**» (أ. ت.، ج 9، ص 314). انظر خاصة الحديث الخامس والحديث السادس من المؤلف الأول، حيث يعرض صاحبه بإطناب نظريته في العين والبصر.

(204) انظر **مصنف الإنسان**، ص 149: «وبخصوص الخيوط الصغيرة التي تستعمل كأعضاء لحس السمع، فليس من الضروري أن تكون من الدقة على درجة مساوية لما عليه الخيوط السابقة [والتي تهم الشم]، بل يكفي أن نتصور أنها قد وضعت في أعماق تجويفات الأذنين على كيفية تجعلها تتحرك كلها في آن واحد، وبالكيفية نفسها، بفعل الاهتزازات التي يدفع بها الهواء الخارجي جلداً رقيقاً جداً، مشدوداً في مدخل تلك التجويفات... ولذلك =

والروائح[205] والطعوم[206] والحرارة[207] . . . .

= فإن هذه الاهتزازات الخفيفة التي تتسرب إلى حد الدماغ عن طريق الأعصاب، هي التي ستمكن النفس من تصور فكرة الأصوات...». ويعقب هذا النص الأساسي شرح مطول لكيفية تنوع الأصوات وتأثيرها على السمع، يتطرق منه ديكارت إلى بسط نظريته في الموسيقى، وفي مختلف التغيرات التي تحدث فيها على الأصوات. انظر كذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [194]: «والحس الرابع هو السمع، الذي ليست له من مادة سوى مختلف اهتزازات الهواء؛ إذ توجد أعصاب داخل الأذنين، قد شدت إلى ثلاثة عظام صغيرة يساند بعضها بعضاً، ويستند أولها إلى الجلد الصغير الذي يغطي التجويفة التي تسمى طبلة الأذن، [وقد شدت تلك الأعصاب إلى هذه العظام] بكيفية تجعل مختلف الاهتزازات التي يبلغها الهواء الخارجي إلى ذلك الجلد، تبلغ إلى النفس عن طريق هذه الأعصاب، وتجعلها تسمع بقدر ذلك من الأصوات المتنوعة» (أ. ت.، ج 9، ص 314).

(205) يمكن الرجوع حول مسألة الروائح والشم إلى **مصنف الإنسان** حيث نجد شرحاً طويلاً ومفصلاً لهذه المسألة يمتد عبر الصفحات الآتية 147- 148- 149. ولذلك يبدو أنه يمكن الاكتفاء بالنص المقتضب رغم صعوبته، لأنه يبدو أن ديكارت لخص فيه نظريته، والموجود **بالمبادىء**، الجزء 4، الفقرة [193]: «[والحس] الثالث هو الشم الذي له من الأعضاء عصبان يبدوان وكأنهما جزءان [من أجزاء] الدماغ، يتقدمان نحو الأنف لأنهما لا يخرجان من الجمجمة؛ وله من المواد الأجزاء الصغيرة من الأجرام الأرضية التي هي منفصلة عن بعضها وتخفق في الهواء: [وهو لا يتخذها] كلها [مواد له]، بل [لا يتخذ منها] إلا ما كان على درجة من اللطافة والنفوذ كافية لجعلها تنساب عبر العظم المسمى الإسفنجي عندما تجذب مع هواء التنفس، فتنطلق في تحريك أطراف هذه الأعصاب: وهي تفعل ذلك بكيفيات تتنوع بقدر ما نحس من تنوع في الروائح» (أ. ت.، ج 9، ص 313).

(206) انظر **مصنف الإنسان**، ص 145: «ولكن الخيوط الصغيرة التي تؤلف نخاع أعصاب اللسان، والتي تستعمل كأعضاء للطعم داخل هذه الآلة، يمكن أن تتحرك بفعل تأثيرات أقل من التي لا تصلح إلا للمس بصفة عامة: وذلك على حد السواء لأن [تلك الخيوط] أكثر دقة بقليل [من تلك التي تستعمل في اللمس]، ولأن الجلود التي تغلفها أكثر نعومة...». وكذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [192]: «والحس الأكثر خشونة بعد اللمس هو الطعم، وله من الأعضاء أعصاب اللسان والأجزاء الأخرى المجاورة له، وله من المواد الأجزاء الصغيرة من الأجرام الأرضية، وهي التي عندما تنفصل عن بعضها بعض، تسبح في اللعاب الذي يبلل باطن الفم: إذ حسبما تختلف [تلك الأجزاء] من حيث شكلها أو ضخامتها أو حركتها، فهي تحرك أطراف هذه الأعصاب تحريكاً متنوعاً، ومن خلال ذلك تجعل النفس تحس بكل أنواع الطعوم المختلفة» (أ. ت.، ج 9، ص 313).

(207) انظر **مصنف الإنسان**، ص 144: «وإذا لم تكن [تلك الخيوط] منجذبة إلا =

وكل الصفات الأخرى[208] للأشياء الخارجية أن تطبع فيه فِكَراً[209]

= بدرجات تجعلها تنفصل عن بعضها البعض، كما تجذبها باستمرار تلك الحرارة التي يبعث بها القلب إلى الأعضاء الأخرى، فإن النفس لن تكون شاعرة بذلك، مثلما هي لا تشعر بكل التأثيرات العادية الأخرى؛ ولكن إذا ازدادت تلك الحركة [التي تتمثل في انجذاب الخيوط] أو نقصت تحت تأثير بعض الأسباب غير العادية، فإن ازديادها سيجعل للنفس إحساساً بالحرارة، ونقصانها [سيجعل لها] إحساساً بالبرودة».

(208) انظر **مصنف الإنسان**، ص 144- 145: «وإذا انجذبت كثير من هذه الخيوط معاً وبالتساوي، فإنها ستجعل النفس تحس أن مساحة الجسم الذي يلامس العضو الذي تنتهي عنده [تلك الخيوط] هي مساحة ملساء، وإذا انجذبت بصفة غير متساوية، فستجعل [النفس] تحس أنها خشنة... وأخيراً وتبعاً لمختلف الكيفيات التي تتحرك بها [تلك الخيوط]، فهي ستجعلها تحس كل الصفات الأخرى التي تنتمي إلى اللمس على وجه العموم، مثل الرطوبة، والجفاف، والثقل، و[الصفات] المشابهة». انظر كذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [191]: «وهكذا فإن مختلف الأجسام التي تلامس جلدنا تحرك الأعصاب التي تنتهي عنده، على نحو ما بصلابتها، وعلى نحو آخر بثقلها، وعلى نحو آخر بحرارتها، وعلى نحو آخر برطوبتها... إلخ؛ وبقدرما تتنوع الكيفيات التي تحدث بها الحركة في هذه الأعصاب، وبقدر ما تتعطل حركتها العادية، بقدرما تثير في النفس من الأحاسيس؛ وبقدر ما أسندت إلى تلك الأجسام [التي تحرك الأعصاب] من الصفات المتنوعة، التي سميت صلابة، وثقلاً، وحرارة، ورطوبة، و[صفات] مشابهة، وهي لا تعني شيئاً سوى أنه يوجد في تلك الأجسام ما يلزم لجعل أعصابنا تثير في أنفسنا أحاسيس بالصلابة، والثقل، والحرارة... إلخ» (أ. ت.، ج 9، ص 312-313).

(209) وقد قرأ ص.: «صوراً مختلفة»، وهي قراءة غير دقيقة لأن ديكارت يميز بين الفكر (Idées) والصور (Images) كما يظهر ذلك واضحاً في النص الذي أوردته بخصوص الأحلام بالهامش رقم 202 من هذا الجزء، وهو من **مصنف الإنسان**، ص 197- 198، وخاصة قوله: «... بحيث إنها لا تختلف في شيء عن الفِكَر (Idées) التي قلت عنها آنفاً أنها تتكون أحياناً في مخيلة أولئك الذين يحلمون وهم في يقظة، سوى أن الصور (Images) التي تتكون خلال النوم...». هذا وقد درسنا مختلف التعريفات الديكارتية للفِكَر وكذلك مختلف الوظائف التي تلعبها في حقل المعرفة وذلك عند قراءتنا للفقرة [4] من الجزء 4 من هذا الكتاب، ومن خلال الهوامش 46، 48، 49، 54، 58 و87. ويمكن العودة خاصة إلى النصوص التي أوردتها بالهامشين 46 و54 بذلك الصدد.

ولكننا نجد تفسيراً «فيزيولوجياً» لنشأة الفكر في **مصنف الإنسان**، ص 176- 177: «ومن بين هذه الأشكال، ليست تلك التي تنطبع في أعضاء الحس الخارجية، أو في مساحة الدماغ الداخلية، بل تلك التي ترتسم في الأرواح على مساحة الغدة (?)، حيث يوجد مركز =

شتى عن طريق الحواس؛ وكيف يستطيع الجوع(210) والعطش(211) والانفعالات الباطنية الأخرى(212) أن تبعث إليه [بفكرها] هي أيضاً.

= المخيلة والحس المشترك، هي التي ينبغي اعتبارها وحدها فِكَراً، أي نماذج وصوراً تتفحصها النفس العاقلة عندما تكون متحدة بهذه الآلة، و[حين] تتخيل أو تحس شيئاً من الأشياء.

ولتلاحظوا أني أقول، تتخيل أو تحس، سيما وأني أريد أن أجمع عموماً تحت اسم الفكرة، كل الانطباعات التي تستطيع الأرواح أن تتلقاها عند خروجها من الغدة (هـ)، وهي تعود كلها إلى الحس المشترك عندما ترتبط بحضورالأشياء [المحسوسة]؛ ولكنها تستطيع أيضاً أن تصدر عن عدة أسباب أخرى، كما سأقوله فيما بعد، وعند ذلك ينبغي أن تسند إلى المخيلة».

(210) انظر **مصنف الإنسان**، ص 163: «وعندما تدخل السوائل التي قلت آنفاً أنها تعمل داخل معدة [هذه الآلة] كما يعمل ماء الفضة، [عندما تدخل] باستمرار من مجمل الدم عن طريق أطراف الشرايين، [داخل المعدة] ولا تجد فيها ما يكفي من اللحوم لتحلله وتشتغل فيه بكل قواها، فهي تنقلب ضد المعدة نفسها، وتجذب الخيوط الصغيرة من الأعصاب بأكثر قوة مما يحدث عادة، فتحرك أجزاء الدماغ التي تأتي منها [تلك الأعصاب]. ويكون ذلك سبباً لجعل النفس المتحدة بهذه الآلة تتصور فكرة عامة عن الجوع».

(211) المصدر نفسه، ص 164: «ولكن كثيراً من أجزاء تلك [السوائل] تصعد باستمرار نحو الحنجرة، وعندما لا تتوفر فيها بكمية كافية لتبللها ولتملأ مسامها وكأنها ماء، فهي تصعد إليها في شكل هواء أو دخان فقط، وعند ذلك، تؤثر على أعصابها بكيفية مخالفة للتأثير العادي، فتحدث في الدماغ حركة تجعل النفس تتصور فكرة العطش».

(212) المصدر نفسه، ص 164- 165: «وهكذا إذا كان الدم الذي ينساب في القلب أكثر صفاء ولطافة، ويشتعل فيه بأكثر سهولة مما هو عادي، فإنه سيهيىء العصب الصغير الذي يوجد فيه بالكيفية اللازمة لتوليد الشعور بالفرح، وبالكيفية اللازمة لتوليد الشعور بالحزن، إذا كانت لهذا الدم صفات مقابلة تماماً [للأولى]»، وكذلك المصدر المذكور، ص 166 بخصوص شعور الطيبة والكرم والحب والثقة والجرأة والشهوة. انظر كذلك النص الملخص للقاعدة التي تقع على أساسها مختلف عمليات الشعور، **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [190]: «وينبغي أيضاً أن نعلم أن كل أنواع الشعور تعود، أولاً إلى كوننا نملك كثيراً من الأعصاب، ثم كذلك إلى أن كل عصب [منها] يتحرك بكيفيات مختلفة، ولكننا رغم ذلك لا نملك من الحواس المختلفة بقدرما نملك من الأعصاب. ولست [أعرف] من هذه [الأحاسيس] الرئيسية المتميزة [عن بعضها] إلا سبعة، إثنان منها يمكن تسميتهما باطنيين، والخمسة الأخرى [تسمى] خارجية. والحس الأول الذي أسميه باطنياً يشمل الجوع، والعطش وكل الانفعالات الطبيعية الأخرى... ويشمل الثاني الفرح، والحزن، والحب، والغضب، وكل الانفعالات الأخرى؛ وهو يعود أساساً إلى عصب صغير يتصل بالقلب، وكذلك إلى أعصاب الحجاب =

[وبيّنت] فيه [كذلك] ما الذي ينبغي أن يعتبر حسّاً مشتركاً(213) يتلقى هذه الفِكَر؛ [وما الذي ينبغي اعتباره] ذاكرة تحفظها؛ ومخيّلة(214)

= الحاجز، وأجزاء [الجسم] الداخلية الأخرى» (أ. ت.، ج 9، ص 311).

(213) انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 209 من هذا الجزء، من **مصنف الإنسان**، ص 176-177، وخاصة منه: «... بل تلك التي ترتسم في الأرواح على مساحة الغدة (هـ)، حيث يوجد مركز المخيلة والحس المشترك...». ومن الملاحظ أن هذه الغدة هي التي تمثل في نظر ديكارت النقطة التي تتحد فيها النفس بالجسم، أي التي تتلقى فيها كل الأحاسيس الآتية عن طريق الأعصاب والأرواح، لذلك وجب أن يكون هذا المركز الذي هو الغدة (هـ)، كثير الحركة: «ومن المتأكد أيضاً أن يكون مركز الحس المشترك كثير الحركة بالضرورة، حتى يتلقى كل الانطباعات الآتية من الحواس، ولكنه من الضروري أن يكون على نحو بحيث لا يمكن تحريكه إلا من طرف الأرواح الحاملة لتلك الانطباعات...» انظر إلى مارسان، 21 نيسان/ أبريل 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 362). ويعني ذلك أنه، وإن كانت هذه الغدة لا تمثل مركزاً لأي عصب (ولو كانت كذلك لكانت مركزاً لحس ما، هو الذي يأوي إليها عصبه) فإنها تتلقى الأرواح خالصة، وقد توقفت الأعصاب الحاملة لها بعيداً عن الغدة. ولذلك، فهي لا تتلقى عصباً معيناً، بل تتلقى الأرواح الآتية من كل الأعصاب، أي من كل أعضاء الحس الباطنية والخارجية، ولذلك كانت مركزاً للحس المشترك... انظر كذلك المصدر المذكور: «... ما كتبته لي منذ ذلك الحين، من أنه لا عصب يتوجه نحو [الغدة (هـ) أو المسماة] (Conarium)، وأن [هذه الغدة] على جانب من الحركة يمنعها من أن تكون مركزاً للحس المشترك. ولكن هذين الشيأين لا يمثلان في نظري إلا شيئاً واحداً، لأنه لما كان كل عصب قد خصص لحس ما أو لحركة معينة، بعضها للعين، والبعض الآخر للأذنين، أو للذراعين... إلخ. إذ لو اتجه أحد تلك [الأعصاب] إلى هذه الغدة دون غيره، لكان بالإمكان أن نستخلص من ذلك أن [تلك الغدة] ليست مركزاً للحس المشترك الذي ينبغي أن تؤول إليه كل تلك الأعصاب، ومن المحال أن تؤول إليه كلها إلا عن طريق الأرواح، كما هو الشأن في [هذه الغدة]».

(214) نظراً إلى تعقد النصوص الخاصة بالذاكرة والمخيلة، ونظراً كذلك إلى أهميتها المحدودة بالنسبة للفيزيولوجيا الديكارتية، فقد تحاشيت إيرادها، مع أنه يبقى بالإمكان العودة إليها في النص. وبخصوص الذاكرة، انظر **مصنف الإنسان**، ص 177- 178، وانظر إلى مارسان، غرة نيسان/ أبريل 1640 (أ. ت.، ج 3، ص 46)، وكذلك إلى [مجهول] آب/ أغسطس 1641 (أ. ت.، ج 3، ص 422). أما بخصوص المخيلة، انظر **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [21] (أ. ت.، ج 11، ص 344). وتجدر الملاحظة أن القاعدة النظرية لا تختلف كثيراً بالإضافة إلى هذين الموضوعين، ومفادها أن الأرواح تمر من الغدة (هـ) إلى بعض أجزاء الدماغ، عبر مسامه وثناياه، فتسبب الإحساس كما نعلم، ولكن عندما تتكرر تلك =

تستطيع أن تغيّرها بطرق شتّى لتؤلف منها [فِكَراً] جديدة، وتوزّع الأرواح الحيوانية بالوسيلة ذاتها في العضلات فتحرّك أعضاء هذا الجسم[215] بكيفيات شتّى، وبمناسبة الأشياء التي تعرض لحواسّه، والانفعالات الباطنية التي هي فيه، بقدر ما تستطيع أعضاؤنا أن تتحرّك، دون أن تقودها الإرادة[216]. ولن يبدو ذلك غريباً للذين يعلمون كم تستطيع الصناعة البشرية أن تنشىء من المتحرّكات بذاتها

= العملية بتكرار حضور بعض الأشياء التي تحرك أحد الأعصاب في أحد الأعضاء، فإن المسام تتسع بحيث يصبح من السهل على الأرواح أن تمر عبرها حتى عند غياب تلك الأشياء، أي عند غياب الإثارة، وذلك ما يسمى ذاكرة أحياناً ومخيلة أحياناً أخرى.

(215) انظر **القواعد**، القاعدة 12: «رابعاً، ينبغي أن نتصور أن القوة المحركة والأعصاب في حد ذاتها، تنشأ في الدماغ، حيث توجد المخيلة التي تحركها [بكيفيات] مختلفة، مثلما يحرك الحس الخارجي الحس المشترك، ويحرك الجزء الأسفل من الريشة (عند الكتابة) الريشة كلها. ويبرز هذا المثال كيف تستطيع المخيلة أن تتسبب في عدد كبير من حركات الأعصاب، رغم أنها ليست لها صور تلك الحركات مطبوعة فيها، بل [صور حركات] أخرى تنجر عنها هذه الحركات [التي تفعلها]... وهكذا نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تنجز الحيوانات كل الحركات التي تقوم بها، رغم أننا لا يمكن أن نفترض لديها أي معرفة بالأشياء، بل [لا يمكن أن نفترض لديها] سوى مخيلة جسمية بحتة، وكذلك [نستطيع أن نفهم] كيف تحدث فينا كل العمليات التي ننجزها دون مساعدة العقل» (أ. ت.، ج 10، ص 414-415). هذا وتعني عبارة «هذا الجسم» ما افترضه المؤلف منذ بداية الفقرة [4] من هذا الجزء: «اكتفيت بافتراض أن الإله كون جسم إنسان مشابهاً تماماً لأحد أجسامنا...». انظر كذلك الهامشين 92 و93 بهذا الصدد.

(216) انظر **انفعالات النفس**، الجزء 1، الفقرة [16]: «وأخيراً ينبغي أن نلاحظ أن آلة جسمنا قد ألفت بكيفية [تجعل] كل التغيرات التي تحدث في حركات الأرواح تستطيع أن تفتح بعض مسام الدماغ أكثر من الأخرى، وعلى عكس ذلك عندما ينفتح أحد المسام أكثر أو أقل بقليل مما هو عليه عادة، بفعل الأعصاب التي تستعمل للحس، فإن ذلك يغير شيئاً من حركة الأرواح، ويجعلها تنساق نحو العضلات التي تستعمل لتحريك الجسم...، بحيث إن كل الحركات التي نقوم بها دون أن تتدخل فيها الإرادة (كما يحدث في كثير من الأحيان عندما نتنفس، أو نمشي، أو نأكل، وأخيراً [عندما] نقوم بكل الأفعال التي هي مشتركة بيننا وبين الحيوانات) لا ترتبط إلا بتركيبة أعضائنا وبالمجرى الذي تتبعه الأرواح التي تثيرها حرارة القلب، فتنساب انسياباً طبيعياً في الدماغ والأعصاب والعضلات، بالكيفية نفسها التي تنتج =

أو من الآلات المتحرّكة[217]، دون أن تستخدم فيها إلا قليلاً جداً من القطع بالمقارنة مع التعدّد الكبير للعظام، والعضلات، والأعصاب، والشرايين، والأوردة، وكلّ الأجزاء الأخرى التي هي في جسم كلّ حيوان، فيعتبرون هذا الجسم آلة صنعتها يد الإله، فكانت أحسن تنظيماً بقدر يجل عن المقارنة[218]، ولها في ذاتها من الحركات ما

= بها حركة ساعة عن مجرد قوة لولبها وشكل دواليبها» (أ. ت.، ج 11، ص 341).

(217) انظر الهامش رقم 195 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته بها من **مصنف الإنسان**، ص 130- 131، والذي يتواصل بعد الحديث عن التنفس على هذا النحو: «أن الأشياء الخارجية التي تؤثر بمجرد حضورها في الأعضاء الحاسة [لهذه الآلة] والتي تجعلها بهذه الوسيلة تتحرك بكيفيات عديدة متنوعة، حسب ما يكون عليه وضع دماغها، لهي بمثابة [أشخاص] أجانب يدخلون في إحدى كهوف هذه الشلالات، فيتسببون دون انتباه منهم، في [مجموعة] من الحركات التي تحدث عند حضورهم [بتلك الأماكن]: إذ لا يستطيعون دخول [تلك الكهوف] إلا بعد المرور بأرصفة قد رتبت بحيث إذا حاولوا مثلاً الاقتراب من ديانا (Diane) تستحم، جعلوها تختفي داخل [غابة] من القصب؛ وإن هم واصلوا سيرهم لمتابعتها، تسببوا في مجيء نبتون (Neptune) نحوهم، يهددهم بشوكته الثلاثية؛ وإن ذهبوا نحو بعض الاتجاهات الأخرى، أخرجوا منها وحشاً بحرياً يقذف لهم بالماء على وجوههم؛ وأشياء مشابهة، تبعاً لإرادة المهندسين الذين صنعوها...». وكذلك **وصف جسم الإنسان**، ص 225 - 227، وما أوردته منه بالهامشين 150 و186 من هذا الجزء. انظر كذلك الرسالة المطولة إلى هنري مور، 5 شباط/ فبراير 1649، التي شرح فيها ديكارت موقفه بدقة من مسألة إسناد النفس إلى الحيوان، التي يصفها بأنها مجرد حكم مسبق: «إنه لا يوجد أي حكم مسبق تعودنا عليه أكثر من الذي يحملنا على الاعتقاد منذ طفولتنا بأن الحيوانات تفكر»، والتي يبين فيها الأسباب التي تجعله ينفي أن تكون الحيوانات مزودة بتفكير: «إذ أن تكون الديدان والذباب والزناجير وباقي الحيوانات مزودة بنفس خالدة، فذلك أقل احتمالاً من أن تكون متحركة على غرار الآلات.

(218) «وذلك أولاً لأنه توجد، دون شك، في أجسام هذه الحيوانات كما في أجسامنا نحن عظام، وعضلات، ودم وأرواح، وأعضاء أخرى مرتبة بكيفية تجعلها قادرة بذاتها ودون تفكير على أن تقوم بكل الحركات التي نلاحظها لدى الحيوانات. ويتجلى ذلك خلال التشنجات، عندما تتحرك آلة الجسم في أغلب الأحيان رغماً عن الروح، ومن تلقاء ذاتها بطرق أكثر تنوعاً من التي اعتادت اتباعها تحت تأثير الإرادة».

«وكذلك لأنه ما دام الفن مقلداً للطبيعة، وما دام الناس قادرين على صناعة متحركات =

. . . .

= بذاتها على جانب من التنوع، وتوجد فيها الحركة دون أي تفكير، فإنه يبدو من المعقول أن تنتج الطبيعة أيضاً متحركات بذاتها، ولكنها تفوق بكثير ما ينتجه الفن، أعني الحيوانات بأسرها...» (أ. ت.، ج 5، ص 275-276).

انظر كذلك النص المنهجي الهام الذي يبين فيه ديكارت الطريق التي قادته إلى فهم الظواهر الطبيعية فهماً آلياً، وهو الذي يمثل كل الفقرة [203] من الجزء 4، من **المبادىء**، وخاصة منه: «... إذ إني لا أجد أي فرق بين الآلات التي يضعها الناس ومختلف الأجسام التي تؤلفها الطبيعة وحدها، سوى أن أفعال الآلات لا ترتبط إلا بترتيب بعض الأنابيب، أو اللوالب، أو الأدوات الأخرى التي كان لا بد من وجود تناسب بينها وبين أيادي صانعيها، فجاءت لذلك دائماً على حد من الضخامة يجعل بالإمكان رؤية أشكالها وحركاتها، في حين أن الأنابيب واللوالب التي تسبب أفعال الأجسام الطبيعية، هي في أغلب الأحيان على جانب من الدقة بحيث لا يمكن للحواس أن تدركها. ومن المؤكد أن كل قواعد الميكانيكا تنتمي إلى الطبيعة، وذلك ما يجعل كل الأشياء المصطنعة طبيعية أيضاً، إذ على سبيل المثال، عندما تقيس الساعة [الآلة] الساعات [الزمنية] عن طريق العجلات التي فيها، فإن [تلك العملية] لا تقل طبيعية [بالإضافة إلى الآلة]، من أن تعطي الشجرة ثمارها. لذلك، مثلما يستطيع الساعاتي عادة عندما يرى ساعة لم يصنعها، أن يتصور انطلاقاً من بعض الأجزاء التي يراها، كل الأجزاء الأخرى التي لا يراها؛ كذلك حاولت انطلاقاً من أفعال الأجسام الطبيعية وأجزائها المحسوسة، أن أتعرف على أجزائها الأخرى التي هي غير محسوسة» (أ. ت.، ج 9، ص 321-322).

انظر نص الرسالة إلى هنري مور الذي أوردته بالهامش السابق، وخاصة منه: «وكذلك لأنه ما دام الفن مقلداً للطبيعة... فإنه يبدو من المعقول أن تنتج الطبيعة أيضاً متحركات بذاتها، ولكنها تفوق بكثير ما ينتجه الفن...». غير أنه وإن كانت مصنوعات الطبيعة تفوق مبدئياً مصنوعات الفن البشري وتزيد عنها روعة ونظاماً، فإن ذلك لا يمنع المقارنة بينها، ولربما كانت هذه المقارنة أساس الفن وشرطه كفن مقلد. ومهما كان من أمر فإنه مثلما يمكن للمصنوعات البشرية أن تتعرض للخلل وأن يطرأ عليها الاضطراب، فإن مصنوعات الطبيعة لا تقل هي الأخرى تعرضاً للتلف والعطب. غير أن هذا العطب وذلك الاضطراب وإن حدثا، لا يكفيان لإخراج هذين المصنوعين عن القوانين، قوانين الطبيعة أو قوانين الميكانيكا التي هي أيضاً جزء من قوانين الطبيعة. انظر لذلك النص الشهير من **التأملات**، التأمل السادس: «غير أننا نخطىء نحن أيضاً في كثير من الأحيان، وذلك حتى بخصوص الأشياء التي ننزع إليها بالطبيعة، مثلما يحدث للمرضى، عندما يرغبون في شرب أو أكل بعض الأشياء التي يمكن أن تضر بهم. ولربما قال البعض بهذا الشأن، أن ما يجعلهم يخطئون، هو أن طبيعتهم قد فسدت؛ ولكن ذلك لا يزيل الأشكال، لأن شخصاً مريضاً لا يقل [انتساباً] =

يفوق روعة كل ما في الآلات التي يمكن أن يخترعها بشر.

[10] ولقد توقفت هنا بالخصوص لأبيّن أنه لو وجدت آلات لها أعضاء القرد وهيأته، أو [هيأة] أي حيوان آخر لا عقل له، لما كانت لنا أي وسيلة لمعرفة أنها ليست مماثلة في كل شيء لطبيعة تلك الحيوانات(219)؛ في حين أنه لو كان فيها ما يشبه أجسامنا ويقلّد ما

= عن جدارة لخلق الإله عن شخص تام الصحة... ومثلما أن ساعة مؤلفة من دواليب وأثقال متوازنة، لا تقل مراعاة لقوانين الطبيعة بدقة عندما تكون فاسدة الصنع، ولا عن قيس الساعات، منها عندما تكون ملائمة تماماً لرغبة صانعها، كذلك فلو اعتبرت أن جسم الإنسان آلة صنعت على هيأة، وألفت من عظام، وأعصاب، وعضلات، وأوردة، ودم، وجلد، بحيث حتى إذا لم تكن فيها أية روح، فإن ذلك لن يمنعها من الحركة بمختلف الكيفيات كما [نرى] الآن [الجسم] يتحرك دون أن يخضع لقيادة الإرادة، وتبعاً لذلك دون الاستعانة بالروح، بل بمجرد وضع أعضائه، [لو اعتبرت ذلك]، لعلمت بسهولة أنه من الطبيعي إذا كان هذا الجسم مثلاً، [مصاباً بمرض] الاستقساء، أن يحس جفافاً في الحنجرة، وهو شيء يبلغ للروح عادة إحساس العطش، وأن ينزع بسبب ذلك الجفاف إلى تحريك أعصابه وأجزائه الأخرى بالكيفية اللازمة للشراب، فيزيد بذلك في ألمه ويضر بنفسه، و[أن كل ذلك لا يقل طبيعة] عن نزوعه، عندما لا يكون به أي توعك، إلى الشراب شراباً صالحاً، بفعل إحساس مشابه بجفاف الحنجرة. ورغم أنني، إذا نظرت إلى الهدف المرسوم للساعة من طرف صانعها، استطعت القول إنها حادت عن طبيعتها عندما لا تقيس الساعات قيساً دقيقاً، كذلك، فإذا اعتبرت أن آلة الجسم الإنساني قد ألفت من طرف الإله على نحو يجعلها تحمل في ذاتها كل الحركات التي فيها عادة، استطعت القول إنها لا تتبع نظام الطبيعة عندما تكون حنجرتها جافة، والشراب مضراً ببقائها...» (أ. ت.، ج 9، ص 67).

(219) لقد عاد ديكارت إلى هذه الفكرة للتعليق على هذا المقطع في رسالة إلى مارسان، بتاريخ 30 تموز/ يوليو 1640: «وبخصوص الحيوانات فنحن قد تعودنا على الاعتقاد بأنها تحس كما [نحس] نحن، إلى حد أصبح من العسير علينا معه أن نتخلى عن هذا الرأي. غير أننا لو تعودنا بالدرجة ذاتها على رؤية متحركات بذاتها، تقلد تقليداً تاماً كل ما تستطيع تقليده من أفعالنا، مع أنها ليست إلا مجرد متحركات بذاتها، لما شككنا مرة واحدة في أن جميع الحيوانات التي لا عقل لها ليست إلا متحركات بذاتها هي أيضاً، وذلك لأننا سنجد أن [المتحركات بذاتها والحيوانات على حد السواء] تختلف عنا بالأشياء نفسها، كما كتبت بصفحة 56 من [**حديث**] **الطريقة**. وقد استنتجت استنتاجاً مفصلاً، في كتاب **العالم**، كيف أن كل الأعضاء اللازمة للمتحركات بذاتها كي تقلد كل الأفعال المشتركة بيننا وبين الحيوانات، =

يمكن أخلاقياً[220] تقليده من أفعالنا[221]، لكانت لنا دائماً وسيلتان

= موجودة في أجسام الحيوانات» (أ. ت.، ج 3، ص 121).

(220) (Moralement)، وفي ص.: «عملياً»، وقد احتفظت بالعبارة الأصلية كما فعلت الترجمة الإنجليزية. ويتعلق الأمر بالتمييز الذي يقوم به ديكارت بين ميدان النظر المجرد والذي يسميه «اليقين الميتافيزيقي» وميدان العمل، والذي يسميه «التأكد الخلقي». وقد ورد هذا التمييز في الجزء 4، وفي الفقرة [7] من هذا الكتاب، ودرسناه في الهامشين 128 ـ 129 بهذا الصدد، وكذلك في الهامش رقم 36 المتعلق بالفقرة [3] من الجزء 3، من هذا الكتاب.

(221) انظر إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638: «من المتأكد أن التشابه [القائم] بين أغلب أفعالنا وأفعال الحيوانات قد وفر لنا، منذ بداية حياتنا، فرصاً كثيرة للحكم بأنها تعمل [بحكم] مبدأ داخلي شبيه [بالمبدإ] الذي فينا، أعني بواسطة نفس تملك أحاسيس وانفعالات كأحاسيسنا وانفعالاتنا، بحيث أصبح هذا الرأي سائداً لدينا بالطبيعة. ومهما كانت الحجج التي تسمح لنا بنفيه، فإن أحداً لا يكاد يفصح صراحة عن [الحقيقة] بهذا الشأن حتى يتعرض إلى سخرية الأطفال والأفكار الحرة. غير أنه من واجب الذين يريدون معرفة الحقيقة، أن يتحفظوا إزاء الآراء التي تلقوها منذ الطفولة. ويبدو لي أنه من واجبهم، لمعرفة ما الذي ينبغي اعتقاده بشأن هذه الآراء، أن يتصوروا ما الذي يمكن أن يفكره بشأنها، شخص ترعرع طوال حياته بموضع لم يكن يرى فيه أي حيوانات أخرى غير الناس، وحيث اعتنى طويلاً بدراسة الميكانيكا، وصنع كثيراً من المتحركات بذاتها أو أعان على صنعها، وهي التي [جعل] بعضها على هيأة إنسان، وبعضها الآخر [على هيأة] فرس، والآخر [على هيأة] كلب، وغيرها [على هيأة] طير... إلخ، وهي تمشي وتأكل وتتنفس، وبإيجاز، تقلد، بقدر ما يكون ذلك ممكناً، كل الأفعال الأخرى للحيوانات التي تشبهها، دون أن تحجم حتى [عن تقليد] العلامات التي نستعملها للتعبير عن انفعالاتنا، مثل أن تصيح عندما تتعرض للضرب، أو أن تلوذ بالفرار عندما يحدث ضجيج صاخب حولها... إلخ، بحيث يجد [صاحبنا] نفسه عاجزاً عن تمييز الناس الحقيقيين عن الذين ليست لهم إلا هيأتهم؛ [ولو افترضنا] أن التجربة علمته أن لا سبيل إلى التعرف عليهم بغير الوسيلتين اللتين شرحتهما بالصفحة 57 من **[حديث] الطريقة**: إحداهما أن تلك المتحركات بذاتها لا تجيب أبداً عما تسأل عنه، [إجابة] بالكلام أو حتى بالعبارات إلا عرضاً؛ والأخرى، رغم أن الحركات التي تقوم بها [تلك المتحركات بذاتها] كثيراً ما تفوق أفعال أكثر الناس حكمة من حيث نظامها ودقتها، فهي تقصر في كثير من الأشياء التي من المفروض أن تفعلها لتقليدنا، [تقصر] أكثر [مما يقصر في ذلك] أحمق الناس. قلت إذاً، [إنه من واجب الذين يريدون معرفة الحقيقة] أن يتصوروا ما الذي يمكن أن يفكره هذا الشخص بشأن الحيوانات التي بيننا، عندما يراها؛ فلو كان متشبعاً أساساً بمعرفة الإله، أو على أقل تقدير، لو لاحظ إلى أي مدى تقصر الصناعة التي يمارسها الناس في أعمالهم عن التي تظهرها الطبيعة في إنشاء النبات، وفي ملئه بكمية لا متناهية من المجاري الصغيرة =

. . . .

= التي لا يدركها البصر لتبعث من خلالها، شيئاً فشيئاً، بعض السوائل التي عندما تصعد إلى أعالي الأغصان، تختلط بها، وتترتب وتجف بكيفية تجعلها تؤلف فيها أوراقاً وزهراً وثماراً، لأعتقد جازماً أنه لو صنع الإله أو الطبيعة بعض المتحركات بذاتها التي تقلد أفعالنا، لقلدتها أحسن تقليداً، ولكانت، من دون مقارنة، أحكم صنعاً من كل التي يمكن أن يبتكرها بشر. ومما لا شك فيه، أن ذلك الشخص لو رأى الحيوانات التي بيننا، ولاحظ في أفعالها العاملين ذينك اللذين يجعلانها مختلفة عن أفعالنا، واللذين اعتاد ملاحظتهما لدى هذه المتحركات بذاتها، لما حكم بوجود إحساس حقيقي لديها، ولا [بوجود] أي انفعال حقيقي، مثلما يوجد فينا، بل [لحكم] بأنها [لا تعدو أن تكون] مجرد متحركات بذاتها، ألفتها الطبيعة، فكانت، بحد يجل عن المقارنة، أتم من كل التي [اعتاد] صناعتها بنفسه من قبل. وهكذا، فلم يبق هنا الا أن ننظر في ما إذا كان الحكم الذي يطلقه بهذه الكيفية و[انطلاقاً] من معرفة الأسباب، دون أن يكون قد لقن أي رأي زائف، هو أقل مدعاة للتصديق من الذي [اعتدنا] إطلاقه منذ كنا أطفالاً، والذي لم نحتفظ به إلا بحكم العادة، دون أن نؤسسه إلا على التشابه [القائم] بين بعض الأفعال الخارجية للحيوانات وأفعالنا، وهو [شيء] غير كاف إطلاقاً للبرهنة على وجود [تشابه] أيضاً بين [الأفعال] الداخلية» (أ. ت.، ج 2، ص 39-41).

انظر كذلك **الإجابات الرابعة** (نهاية الجزء الأول: في طبيعة الروح الإنسانية): «أما بخصوص أرواح الحيوانات، فرغم أن المقام لا يسمح بالخوض فيها، ورغم أني لا أستطيع أن أقول بشأنها أكثر مما قلته في مصنفي حول الطريقة، دون أن أقدم كل ما تتطلبه الفيزياء من شروح، رغم ذلك فإني سأضيف هنا أنه يبدو لي من الجدير جداً بالملاحظة أن ليست هناك حركة يمكن أن تحدث سواء في أجسام الحيوان أو حتى في أجسامنا نحن، إن لم تكن هذه الأجسام مزودة بكل الأعضاء والأدوات التي يمكن بواسطتها لتلك الحركات ذاتها أن تحدث أيضاً في آلة؛ بحيث إنه حتى في داخلنا نحن، فليست الروح (أو النفس) هي التي تحرك الأعضاء الخارجية تحريكاً مباشراً، بل هي لا تستطيع إلا أن توجه مجرى هذا السائل اللطيف جداً، وهو الذي يسمى الأرواح الحيوانية، والذي يسيل باستمرار من القلب عبر الدماغ إلى العضلات، ويمثل [بذلك] سبباً لكل حركات أعضائنا، ويمكن أحياناً أن يسبب فيها أكثر [تنوعاً] واختلافاً، ولكن بالسهولة نفسها. و[يمكن القول] حتى بأن [النفس] لا توجه [هذه الأرواح] في كل الحالات؛ إذ يوجد بين الحركات التي تحدث فينا [حركات] كثيرة لا ترتبط بالروح إطلاقاً، مثال ذلك، خفقان القلب، وهضم اللحوم، والتغذية... وعندما يسقط البعض من أعلى، فيقدمون أيديهم إلى الأمام لحماية رؤوسهم، فهم لا يفعلون ذلك بنصيحة من العقل، وليس يرتبط [هذا الفعل] بالروح، بل هو [يعود إلا] إلى كون حواسهم، عندما تلمس الخطر الداهم، تسبب بعض التغير في الدماغ، فتجعل الأرواح الحيوانية تمر من هناك إلى الأعصاب بالكيفية اللازمة لانتاج هذه الحركة تماماً مثلما يحدث في آلة، ودون أن تستطيع الروح أن تمنع ذلك. =

يقينيتان جداً لمعرفة أنها ليست لذلك بشراً حقيقياً. [فالوسيلة] الأولى هي أن تلك [الآلات] لن تستطيع أبداً أن تستخدم ألفاظاً ولا علامات أخرى تؤلفها، مثلما نفعل نحن لنفصح للآخر عن أفكارنا. إذ إننا نستطيع أن نتصوّر [تصوّراً] جيّداً آلة صنعت على نحو يجعلها تتلفظ بعبارات، بل تتلفظ ببعضها بمناسبة أفعال جسمية تسبب بعض التغير في أعضائها؛ مثلما إذ لمست في بعض المواضع، سألت عما يراد أن يقال لها؛ وإذا [لمست] في [موضع] آخر، صاحت بأن ذلك يؤلمها، وما شابه ذلك؛ ولكننا [لا نستطيع أن نتصور] أنها ترتب الكلام ترتيباً متنوعاً لتجيب عن معنى كل ما يقال بحضورها كما يستطيع أغبى الناس أن يفعل ذلك(222). و[الوسيلة] الثانية هي أن [هذه الآلات] وإن عملت أشياء عديدة مثلنا أو أفضل مما يعمله أي

= وما دمنا نجرب هذه الأشياء في أنفسنا، فلماذا نعجب كل هذا العجب من أن تكون للنور المنعكس من جسم الذئب في عيني الشاة المقدرة نفسها على أن يثير لديها حركة الفرار؟

وإذا لاحظنا هذا، وأردنا ان نستدل قليلاً لمعرفة ما إذا كانت بعض حركات الحيوان مشابهة للتي تحدث فينا بواسطة الروح، أم [هي مشابهة] للتي لا ترتبط الا بالأرواح الحيوانية وبوضع الأعضاء، فينبغي أن نعتبر الفوارق التي بين الأولى والثانية، وهي التي شرحتها في الجزء 5 من **حديث الطريقة**، إذ لا أعتقد أنه بالإمكان أن نجد غيرها، وعند ذلك سنرى بسهولة أن كل أفعال الحيوان لا تشبه إلا ما نفعله دون أن تتدخل فيه الروح» (أ. ت.، ج 9، ص 177-178).

(222) انظر **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [197]: «إذ نحن نرى، أولاً، أن الألفاظ، منطوقة بالصوت، أو مكتوبة على الورق، تجعل [النفس] تتصور كل الأشياء التي تعنيها [تلك الألفاظ]، وتبعث فيها، على إثر ذلك، مختلف الانفعالات. و[تستطيعون] بالريشة نفسها والحبر نفسه، وعلى الورقة نفسها، بتحريك طرف الريشة تحريكاً محدوداً وبكيفية محددة، أن ترسموا أحرفاً تجعل قارئيها يتخيلون معارك أو عواصف أو اضطرابات يغضبون لها أو يحزنون؛ في حين لو حركتم الريشة بكيفية أخرى، تكاد تكون مشابهة [للأولى]، فإن مجرد التغير الذي يطرأ على هذه الحركة الطفيفة، يمكن أن يحدث لدى هؤلاء [القراء] أفكاراً مضادة تماماً [للأولى]، [مثل] السلم، والطمأنينة، واللطف، ويثير فيهم انفعالات الحب والفرح» (أ. ت.، ج 9، ص 315-316).

واحد منا، فهي ستقصر لا محالة في بعض [الأشياء] الأخرى، التي سنكتشف من خلالها أنها لا تعمل عن علم، بل بمجرد وضع أعضائها. إذ إن هذه الأعضاء تحتاج الى وضع خاص [للقيام] بكل عمل خاص، في حين أن العقل أداة(223) شاملة، يمكن أن تستعمل في جميع المناسبات؛ وذلك ما يجعل من المحال أخلاقياً(224) أن يتوفر في آلة من تنوع [الأعضاء] ما يجعلها تعمل في كل ظروف الحياة (225)، مثلما يجعلنا العقل نعمل.

[11] ويمكن بهاتين الوسيلتين أن نعرف الفرق القائم بين الناس والحيوانات. إذ ما تجدر ملاحظته، هو أنه ليس في الناس، ولا أستثني منهم حتى المجانين، من هم على حد من الغباوة والبلادة، بحيث لا يستطيعون حتى أن يرتبوا مختلف الألفاظ مع بعضها، ويؤلفوا منها خطاباً يعبّرون به عن أفكارهم(226)؛ وأنه على عكس

---

(223) (La Raison est un instrument)، وفي ص.: «في حين أن العقل آلة...»، وقد قرأ ص. كل هذه الجملة قراءة تقريبية. هذا وبخصوص المعنى انظر **القواعد**، القاعدة 8: «فلو أراد أحد أن يمارس أحد هذه [الفنون]، كفن الحدادة مثلاً، ووجد نفسه خالي اليدين من كل أداة، لكان مجبراً قبل كل شيء على أن يستعمل حجراً صلداً أو كتلة من حديد فض كسندان، وعلى أن يتخذ حصاة كمطرقة، وأن يركب قطعاً خشبية على شكل كلابة، وأن يجمع بحسب الحاجة مواد أخرى من هذا النوع؛ وعندما يتم له ذلك، فهو لن ينطلق مباشرة في صناعة سيوف أو قبعات أو أي شيء من حديد لصالح الآخر، بل هو سيصنع قبل كل شيء مطارق، وسندان وكلاليب، وكل الأدوات الأخرى التي تصلح له...» (أ. ت.، ج 10، ص 397).

(224) انظر الهامش رقم 220 من هذا الجزء.

(225) انظر إلى مارسان، 8 تشرين/ أكتوبر 1629: «كذلك فإن [مثال] الرأس المتكلم يتضمن شيئاً من الخداع: إذ بخصوص القول بأن لوالب وأنابيب [قد رتبت] للتعبير عن كل هذه الأشياء المتنوعة مثل صياح الديك في ساعة ستراسبورغ، فإني لأجد كثيراً من الصعوبة في اعتقاده» (أ. ت.، ج 1، ص 25).

(226) انظر إلى مركيز نيوكاستل، 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1646: «ولا يوجد بشر على حد من النقص بحيث لا [يستطيع] استعمال [مثل تلك العلامات]؛ بحيث إن الصم =

ذلك، ليس هناك حيوان آخر يقوم بمثل هذا الفعل، مهما كان كاملاً ومهما كان حسن المولد. وليس يعود ذلك الى نقص في أعضاء [الحيوانات]، إذ نرى أن العقعق والببغاء قادران على التلفظ ببعض العبارات مثلنا، ولكنّهما لا يستطيعان أن يتكلّما مثلنا، أعني أن يبديا أنهما يفكران في ما يقولان، في حين أن الناس الذين ولدوا صمّاً بكماً[227]، وحرموا مثل الحيوانات أو أكثر منها، من الأعضاء التي تمكّن غيرهم من الكلام، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم بعض العلامات التي يتواصلون من خلالها مع من استطاع أن يتعلّم لغتهم لوجوده عادة معهم. وليس يدلّ ذلك على أن الحيوانات أقل عقلاً من الناس فحسب، بل على أنها لا عقل لها إطلاقاً[228]. إذ نرى أنه ليس يلزم منه إلا القليل لمعرفة الكلام؛ وبقدر ما نلاحظ من

= البكم يخترعون علامات خاصة يعبرون بها عن أفكارهم» (أ. ت.، ج 4، ص 575).

(227) المصدر نفسه: «وأقول الألفاظ أو علامات أخرى، لأن البكم يستعملون، علامات كما نستعمل نحن الصوت؛ وأن هذه العلامات كافية [لتجعلني] أرفض كلام الببغاوات، دون أن أرفض كلام المجانين الذي يبقى متطابقاً مع المواضيع التي تعرض [له]، مع أنه لا يتبع العقل...» (أ. ت.، ج 4، ص 574).

(228) انظر إلى هنري مور، 5 شباط/ فبراير 1649: «ولكن من بين الحجج التي تقنعنا بأن الحيوانات محرومة من التفكير، فإن الحجة الرئيسية في نظري، هي أنه بالرغم من أن بعضها أكثر كمالاً من البعض الآخر، تماماً كما [نراه] في الناس، وكما نستطيع أن نرى ذلك في الجياد والكلاب التي يتعلم بعضها بأكثر يسراً من البعض الآخر ما نعلمه إياه؛ ورغم أنها كلها تبلغ بسهولة دوافعها الطبيعية، كالغضب، أو الخوف، أو الجوع، أو حالات أخرى مشابهة، بالصوت أو بحركات أخرى [من حركات] الجسم، فإننا لم نلاحظ أبداً، إلى يومنا هذا، حيواناً بلغ من الكمال حداً يجعله يستعمل لغة حقيقية، أي يعبر بالصوت أو بالحركات عن شيء لا يرتبط إلا بالفكر وحده، ولا [يرتبط] بدافع طبيعي. إن هذا الكلام لهو العلامة الوحيدة حقاً على [وجود] فكر مستتر في الجسم؛ وكل الناس يستعملونه، حتى الأغبياء منهم، أو الذين فقدوا العقل، [أو] الذين يفتقرون إلى لسان أو إلى أعضاء الصوت، ولكن أي حيوان لا يستطيع استعماله؛ لذلك فبالإمكان أن نجعل من الكلام فارقاً حقيقياً بين الناس والحيوان» (أ. ت.، ج 5، ص 278).

التفاوت بين أفراد النوع الواحد من الحيوانات، كما بين الناس، وأن بعضها يسهل ترويضه أكثر من البعض الآخر، بقدر ما يصعب الاعتقاد أن قرداً أو ببغاء من أكمل أفراد نوعه، لا يساوي في ذلك طفلاً من أغبى [الأطفال]، أو على الأقل طفلاً مضطرب الدماغ، لو لم تكن [الحيوانات] نفسها من طبيعة مخالفة تماماً [لطبيعة] أنفسنا(229). وينبغي أن لا نخلط بين الألفاظ والحركات الطبيعية التي تبرز الانفعالات(230)، والتي يمكن أن تقلدها الآلات والحيوانات على حد السواء(231)؛ و[ينبغي] كذلك أن لا نفكر على غرار بعض

(229) انظر إلى مركيز نيوكاستل، 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1646: «وليس لي ما أجيب به على ذلك، سوى أنه لو كانت [الحيوانات] تفكر مثلنا، لكانت لها نفس خالدة كما لنا، وهو ما يصعب تصديقه، لأنه لا يمكن اعتقاد ذلك بخصوص بعض الحيوانات دون اعتقاده بخصوصها كلها، ولأن منها ما هو على حد من النقص يمنعنا من اعتقاد ذلك بخصوصه، مثل المحار والاسفنج. . . إلخ» (أ. ت.، ج 4، ص 576).

(230) المصدر نفسه: «وأضيف أن هذه الألفاظ أو العلامات لا تتعلق بأي انفعال، وذلك حتى لا أرفض صياح الفرح أو الحزن، وأشياء مشابهة لذلك فحسب، بل [لأرفض] أيضاً كل ما يمكن تعليمه بحيلة للحيوانات؛ إذ لو درب عقعق على أن يقول صباح الخير لسيدته عندما يراها مقبلة، فإن ذلك لن يتحقق إلا إذا كان التلفظ بتلك العبارة ممثلاً لحركة بعض الانفعالات؛ أعني لحركة الأمل الذي سيكون للعقعق في أن يتغذى، إن تم تعويده على إعطائه بعض المأكولات إذا تلفظ بتلك العبارة؛ وكذلك فإن كل الأعمال التي تحمل عليها الكلاب والجياد والقردة، ليست إلا بعضاً من حركات الخوف أو الأمل أو الفرح، بحيث تستطيع [تلك الحيوانات] أن تقوم بها دون أي تفكير...». وكذلك: «وبخصوص حركات انفعالاتنا، فرغم أنها تترافق لدينا بالأفكار، لأن لنا ملكة التفكير، فإنه مع ذلك من الجلي تماماً أن تلك الانفعالات لا ترتبط لدينا بالتفكير، لأنها كثيراً ما تحدث رغماً عنا، ولأنها تستطيع تبعاً لذلك أن تكون في البهائم، بل أن تكون لديها أشد مما هي عليه لدى الإنسان، دون أن يمكننا أن نستنتج من ذلك، أن لديها أفكاراً» (أ. ت.، ج 4، ص 574).

(231) المصدر نفسه: «ولكني أعتبر أن [الحيوانات] لا تقلدنا أو لا تتجاوزنا إلا في بعض أفعالنا التي لا يقودها الفكر؛ إذ كثيراً ما يحدث أن نمشي ونأكل دون أن نفكر بتاتاً في ما نفعله؛ ولشد ما نبعد عنا الأخطار دون الالتجاء إلى العقل، ونتحصن ضد الضربات التي تسدد إلينا، إلى حد أننا حتى وإن أردنا عنوة أن لا نضع أيدينا أمام رؤوسنا عندما نسقط عرضاً [على الأرض]، فإننا لن نفلح في ذلك. وأعتقد أنه لو لم يكن لنا أي فكر لكنا نأكل =

القدماء[232]، أن الحيوانات تتكلّم، رغم أننا لا نفهم كلامها[233]؛ إذ لو كان ذلك صحيحاً، لكان بإمكانها أيضاً، ما دام لها كثير من الأعضاء التي تشبه أعضاءنا[234]، أن تبلّغنا قصدها كما تبلّغ شبيهاتها. وإنه كذلك لشيء جدير جداً بالملاحظة أن كثيراً من الحيوانات، وإن كانت تبرز من الحيل[235] في بعض أعمالها أكثر [مما نبرزه] نحن

= مثل البهائم، دون أن نتعلم ذلك؛ ويقال إن الذين يمشون وهم نيام، يقطعون أحياناً عن طريق السباحة، أنهاراً، قد يغرقون فيها لو كانوا في حال يقظة...» (أ. ت.، ج 4، ص 573).

(232) المصدر نفسه: «ويبدو لي من الجدير جداً بالملاحظة أن الكلام، كما عرفته هنا، لا يليق إلا بالإنسان وحده. إذ رغم أن مونتاني (Montaigne) وشارون (Charon) قد قالا إنه يوجد من التباين بين إنسان وإنسان ما يفوق ما بين إنسان وحيوان، فإنه لم يوجد أبداً من الحيوانات ما يمكنه كماله من أن يستعمل بعض العلامات ليبلغ بها إلى حيوانات أخرى شيئاً لا يتصل بانفعالاته» (أ. ت.، ج 4، ص 575). وكذلك المصدر المذكور: «وبخصوص الفهم والتفكير اللذين يسندهما مونتاني وبعض [المفكرين] الآخرين للبهائم، فإني لا أستطيع أن أوافقهم على ذلك» (أ. ت.، ج 4، ص 573).

(233) المصدر نفسه: «ولا يمكن القول بأنها تتكلم في ما بينها ولكننا لا نسمعها؛ إذ ما دامت الكلاب وبعض الحيوانات الأخرى تعبر لنا عن انفعالاتها، فهي قد تعبر لنا كذلك عن أفكارها لو كانت لها [أفكار]» (أ. ت.، ج 4، ص 575).

(234) المصدر نفسه: «إلا أنه يمكن القول رغم أن الحيوانات لا تقوم بأي عمل يثبت لنا أنها تفكر، رغم ذلك، ولما كانت أعضاء جسمها لا تختلف كثيراً عن أعضائنا، كان بالإمكان أن نفترض [لديها] نوعاً من التفكير مقترنا بهذه الأعضاء، كما نجرب ذلك في أنفسنا، رغم أن تفكيرها أقل كمالاً بكثير من تفكيرنا. وليس لي ما أجيب به على ذلك، سوى أنه لو كانت [الحيوانات] تفكر مثلنا، لكانت لها نفس خالدة كما لنا...» (أ. ت.، ج 4، ص 576).

(235) (Industrie) وتدل العبارة في الفرنسية القديمة على معنى البراعة والمهارة. وفي ص. «الصنعة». وقد اخترت الحيلة لأنها تعني «الحذق» الذي لم يتم بتدريب، وهي أقرب إلى الحيوان: وذلك ما يجعل ديكارت يعوض العبارة المذكورة في هذا النص بعبارة (Ruse) في النص الموالي. المصدر نفسه: «وبخصوص الفهم والتفكير اللذين يسندهما مونتاني وبعض [المفكرين] الآخرين للبهائم، فإني لا أستطيع أو أوافقهم على ذلك. وليس يعود ذلك إلى أني أتوقف عند ما يقال من أن للناس سلطة مطلقة على البهائم الأخرى، إذ إني أعترف أن منها ما هو أشد منا قوة، وأعتقد أن منها ما يمكن ان تكون له حيل طبيعية قادرة على خداع أذكى =

[في أعمالنا]، فإننا نرى مع ذلك، أن هذه [الحيوانات] لا تبدي من تلك الحيل شيئاً في كثير [من الأعمال] الأخرى: بحيث إن ما تعمله أفضل منا لا يدل على أن لها روحاً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان لها من [الروح] أكثر من أيّ منا، ولكانت تعمل أفضل [منّا] في كل شيء؛ بل إنما [يدلّ ذلك] على أن ليس لها من الروح شيء(236)، وعلى أن الطبيعة هي التي تعمل داخلها، حسب وضع أعضائها: مثلما نرى أن ساعة لا تتركب إلا من دواليب ولوالب، تستطيع أن تعدّ الساعات، وأن تقيس الزمن بأكثر دقة منّا، رغم كل تبصّرنا.

[12] ولقد وصفت بعد ذلك النفس العاقلة، وبيّنت أنها لا يمكن إطلاقاً أن تشتق من قوة المادة، كالأشياء الأخرى التي تحدّثت عنها، بل لا بدّ من أن تكون قد خلقت خلقاً(237)؛ و[بيّنت] كيف أنه لا

= الناس...» (أ. ت.، ج 4، ص 573). وكذلك المصدر المذكور: «وأني لأعلم جيداً أن البهائم تتقن كثيراً من الأعمال أفضل منا، ولكني لا أعجب من ذلك: إذ إن تلك [الأعمال] ذاتها تصلح للبرهنة عل أنها تعمل بالطبع وبفعل لوالب، كما [تعمل] الساعة التي تقيس الساعات أفضل بكثير مما [نفعله] نحن باعتماد حكمنا. وعندما يأتي [طائر] الخطاف في الربيع، فهو يعمل دون شك كما تعمل الساعة. ولا يختلف كل ما يعمله ذباب العسل عن ذلك، وكذلك النظام الذي يراعيه طائر الكركي في طيره، وكذلك الذي تتبعه القردة في عراكها، إن كانت تتبع نظاماً ما، وأخيراً فليست غريزة دفن موتاها بأكثر غرابة من غريزة القطط والكلاب التي تنبش الأرض لتخفي غائطها، رغم أنها تكاد لا تخفيه أبداً: ويدل ذلك على أنها لا تقوم بذلك إلا بدافع الغريزة، ودون أن تفكر فيه» (أ. ت.، ج 4، ص 575-576).

(236) المصدر نفسه: «ويبدو لي أن ذلك [يمثل] حجة قوية للبرهنة على أن ما يجعل الحيوانات لا تتكلم مثلنا، هو أنها لا فكر لها...» (أ. ت.، ج 4، ص 575)، وكذلك النصوص الواردة بالهوامش 229، 231 و239 من هذا الجزء. انظر كذلك إلى هنري مور، 5 شباط/ فبراير 1649: «أما الحجج الأخرى التي تنفي الفكر عن البهائم، فإني أسكت عنها حتى لا أطيل. غير أني أريد أن أشير إلى أني أتكلم عن الفكر لا عن الحياة والاحساس: فلست أنفي الحياة عن أي حيوان، إذ إني أعتقد بأنها لا تتمثل إلا في حرارة القلب؛ ولست أنفي عنه حتى الإحساس طالما كان يرتبط بعضو من أعضاء الحس...» (أ. ت.، ج 5، ص 278).

(237) انظر إلى [مجهول]، آذار/ مارس 1638: «ولقد سعيت إلى تبيين أن النفس جوهر =

يكفي أن تكون قاطنة بالجسم الإنساني كالربان في سفينته[238]، إلا إذا [كان المقصود من ذلك] تحريك أعضاء ذلك الجسم[239]، بل من الضروري أن تكون مقترنة به ومتّحدة اتحاداً أوثق[240]، حتى

= متميز تماماً عن الجسم، وهو أمر كاف في ما يبدو لي، لجعل اللذين أتحدث اليهم، وهم اللذين يعترفون بأن الإله هو خالق كل الأشياء، يعترفون كذلك بأنه من الضروري أن تكون أنفسنا قد خلقت من طرفه. ولن يفوت اللذين تحققوا من وجوده بالطريقة التي بينتها، أن يعرفوا فيه ذلك الخالق» (أ. ت.، ج 2، ص 41-42). انظر كذلك الجزء 4، الفقرة [4] من هذا الكتاب: «... إذ لو كنت وحيداً ومستقلاً عن كل [كائن] سواي، بكيفية تجعلني أحصل من ذاتي عن النزر القليل الذي به أشارك الكائن الكامل، لكنت استطعت أن أحصل من ذاتي، للسبب نفسه، عن [الجزء] المتبقي الذي كنت أعلم أنه ينقصني...»، والنص الموازي من **التأملات** الوارد بالهامش رقم 67 بهذا الصدد.

(238) ذكر أرسطو هذه الصورة في مقطع غامض من **كتاب النفس**، الجزء 2، الباب 1، a 413، ويعتقد المؤرخون أنها تعود إلى أفلاطون.

(239) (Sinon peut-être pour mouvoir ses membres)، وفي ص.: «لا عمل لها إلا تحريك الأعضاء»، وهو ابتعاد عن النص، وتحريف لمعناه، لأن المقصود هو أن صورة الربان في السفينة لا تصلح للتعبير عن علاقة النفس بالجسم بصفة عامة، ولكنها على أقصى تقدير يمكن أن تتخذ للتعبير عن كيفية تحريك النفس لأعضاء الجسم.

(240) انظر **التأملات**، التأمل السادس: «وتعلمني الطبيعة أيضاً، عن طريق هذه الأحاسيس التي هي أحاسيس الألم والجوع والعطش... إلخ أنني لست قاطناً في جسمي فحسب، كالربان في سفينته، بل إلى جانب ذلك، أنني مقترن به اقتراناً وثيقاً، وعلى درجة من الاختلاط [به] والامتزاج، بحيث أؤلف معه وحدة صماء. إذ لو لم يكن الأمر كذلك، لما أحسست، أنا الذي لست إلا شيئاً مفكراً، ألماً إطلاقاً عندما يحدث بجسمي جرح، بل لكنت لمحت ذلك الجرح بالذهن وحده، كما يلمح الربان بالبصر ما إذا كان شيء ما قد انقطع في سفينته؛ ولكنت إذا عرضت لجسمي حاجة الأكل أو الشرب، علمت ذلك مجرد العلم، دون أن تدلني عليه أحاسيس غامضة بالجوع أو العطش. إذ إن كل أحاسيس الألم والجوع والعطش هذه، ليست شيئاً سوى بعض الأشكال الغامضة من التفكير التي تتأتى وتنجر عن الوحدة وشبه الامتزاج بين الروح والجسم» (أ. ت.، ج 9، ص 64).

انظر كذلك **الإجابات عن الاعتراضات السادسة**: «... ومثلما أن الثوب إذا اعتبر في حد ذاته، كان جوهراً، رغم أنه إذا نسب إلى شخص مكسو كان صفة، كذلك، فرغم أن الروح جوهر إلا أنه يمكن أن تعتبر صفة إذا نظر إليها من خلال الجسم الذي هو متحد بها. ورغم أني كنت أتصور أن الثقل منتشر عبر كل الجسم الثقيل، فإنني لم أكن لذلك أتوانى عن =

. . . .

= أن أسند إليه الامتداد نفسه الذي يمثل [في نظري] طبيعة الجسم، لأن هذا الامتداد على نحو بحيث ينفي كل تداخل للأجزاء؛ وكنت أعتقد أنه يوجد من الثقل في كتلة من ذهب أو أي معدن غيره لا يتجاوز طوله القدم، بقدر ما يوجد منه في قطعة من خشب يبلغ طولها عشرة أقدام؛ وأكثر من ذلك فلقد كنت أعتبر أن كل هذا الثقل يمكن أن يتجمع في نقطة رياضية. وحتى عندما كان هذا الثقل ممتداً كذلك عبر كل الجسم، فقد كنت أدرك أنه يمكن أن يبرز كل قوته في كل جزء من أجزائه؛ لأنه مهما كانت الكيفية التي يعلق بها ذاك الجسم في حبل، فهو سيجذبه بكل ثقله، كما لو كان ذلك الثقل متجمعاً في الجزء الذي يلامس الحبل. وحقاً، إنني إلى حد اليوم، لا أتصور أن الروح تمتد في الجسم امتداداً مخالفاً، عندما أتصور أنها كلها في الكل وكلها في كل جزء...» (أ. ت.، ج 9، ص 240).

وكذلك إلى إليزابيث، 28 حزيران/ يونيو 1643: «... بعد التمييز بين ثلاثة أنواع من الفكر أو من المدلولات المبدئية التي يعرف كل منها بصفة خاصة وليس بمقارنتها ببعضها بعض، أعني المدلول الذي لنا عن النفس، والذي [لنا] عن الجسم، والذي [لنا] عن الوحدة بين النفس والجسم، [بعد هذا التمييز] كان علي أن أشرح الفرق القائم بين هذه الأنواع الثلاثة من المدلولات، وبين عمليات النفس التي تمكننا منها، وأن أبين الوسائل التي تجعل لنا كل واحد منها سهلاً مألوفاً؛ ثم بعد ذلك، ولما كنت قد قلت لماذا استعملت المقارنة مع الثقل، كان علي أن أبين أنه رغم إمكان تصور الروح تصوراً مادياً (وذلك على وجه التحديد هو تصور اتحادها بالجسم)، فإن ذلك لا ينفي معرفة كونها قابلة للانفصال...

وبادىء ذي بدء، فإني ألاحظ فرقاً كبيراً بين هذه الأنواع الثلاثة من المدلولات، من حيث إنه لا يمكن تصور النفس إلا بالذهن الخالص؛ [أما] الأجسام، أعني الامتداد، والأشكال والحركات، فيمكن أيضاً معرفتها بالذهن وحده، ولكنه يمكن [معرفتها] أحسن بكثير بالذهن مستعينا بالمخيلة؛ وأخيراً، فإن الأشياء التي تنتمي إلى اتحاد الروح والجسم، لا تعرف بالفكر وحده إلا معرفة غامضة، ولا كذلك بالذهن مستعيناً بالمخيلة؛ ولكنها تعرف معرفة واضحة جداً بالحواس. وذلك ما يجعل اللذين لا يتفلسفون أبداً، ولا يستعملون إلا حواسهم، لا يشكون البتة في كون النفس تحرك الجسم، ولا في كون الجسم يؤثر في النفس؛ بل هم يعتبرونهما شيئاً واحداً، أعني أنهم يتصورون اتحادهما؛ إذ إن تصور الاتحاد القائم بين شيئين، هو تصورهما كشيء واحد. ثم إن الأفكار الميتافيزيقية التي تمرن الذهن الخالص، تصلح لتقرب إلى أذهاننا مدلول النفس؛ أما دراسة الرياضيات التي تمرن المخيلة بصفة رئيسية على اعتبار الأشكال والحركات، فهي تعودنا على تكوين مدلولات للجسم متميزة؛ وأخيراً فإننا بممارسة الحياة وحدها وبالمحادثات العادية، والابتعاد عن التأمل وعن الدراسات التي تمرن المخيلة، [بذلك] نتعلم تصور الوحدة بين النفس والجسم» (أ. ت.، ج 3، ص 691).

أما بخصوص الجانب الفيزيولوجي لنظرية اتحاد النفس بالجسم، والذي لا يوجد بمصنف **الإنسان**، فقد قدمه صاحبه في كتاب **انفعالات النفس**، الجزء 1، =

تكون لها إلى جانب هذه [المقدرة على تحريك الأعضاء]، إحساسات وشهوات شبيهة بإحساساتنا[241] وشهواتنا، وحتى تؤلّف

= الفقرات [30]، [31] و [32]:

«ولكن لكي نفهم فهماً تاماً كل هذه الأشياء، يجدر بنا أن نعلم أن النفس مقترنة اقتراناً حقيقياً بكل الجسم، ولا يمكن القول على وجه التحديد إنها توجد ببعض أجزائه دون الأخرى، لأنه واحد ولا يقبل التقسيم، وذلك بسبب وضع أعضائه التي ترتبط كلها ببعضها، بحيث لو انتزع أحدها، لأصبح كل الجسم فاسداً؛ وكذلك بسبب أنها [أي النفس] من طبيعة لا تتصل إطلاقاً بالامتداد، ولا بالأبعاد أو بالصفات الأخرى للمادة التي يتألف منها الجسم، بل بكل تركيبة أعضائه، مثلما يبدو أننا لا نستطيع أبداً أن نتصور نصف أو ثلث نفس، ولا أي امتداد تحتله، ولا أنها تصغر عندما نقطع بعض أجزاء الجسم...».

«ويجدر بنا كذلك أن نعلم أنه رغم أن النفس تقترن بكل الجسم، فإنها تمارس وظائفها في جزء منه بصفة خاصة أكثر من كل الأجزاء الأخرى... [وهذا الجزء] ليس القلب، ولا هو أيضاً كل الدماغ، بل إنما هو باطن أجزاء [الدماغ] الداخلية، ويتمثل في غدة صغيرة جداً، موجودة في وسط جوهره...».

«والسبب الذي يجعلني أقتنع بأن النفس لا يمكن أن يكون لها أي مكان آخر من كل الجسم تمارس فيه مباشرة وظائفها غير هذه الغدة، هو أني أعتبر أن كل الأجزاء الأخرى من الدماغ مزدوجة، كما أن لنا أيضاً عينين، ويدين، وأذنين، وأخيراً فإن كل أعضاء حواسنا الخارجية مزدوجة؛ ولما لم تكن لنا في ذاتها الآونة إلا فكرة وحيدة فريدة عن الشيء نفسه، كان من الواجب ضرورة أن يكون هناك مكان ما تتجمع فيه الصورتان الآتيتان من شيء واحد عن طريق الأعضاء المزدوجة للحواس الأخرى، تتجمع في [صورة] واحدة قبل أن تصل إلى النفس، حتى لا تمثل لديها شيئين عوض شيء واحد...» (أ. ت.، ج 11، ص 351-352).

(241) انظر **انكسار الضوء**، الحديث 4: «إننا نعلم بعد علماً كافياً أن النفس هي التي تحس وليس الجسم، إذ نرى أنها عندما تكون منغمسة في سعادة قصوى أو في تأمل عميق، فإن كل الجسم يصبح بلا إحساس، حتى وإن كانت تلامسه أشياء كثيرة. ونعلم أن النفس لا تحس بحكم وجودها على وجه التحديد داخل الأعضاء التي تعمل كحواس خارجية، بل بحكم وجودها في الدماغ، حيث تباشر هذه الملكة التي يسمونها الحس المشترك: إذ نرى أن الجراح والأمراض التي لا تضر إلا بالدماغ وحده، تعطل على وجه العموم كل الحواس، رغم أن باقي الجسم لا يفقد لذلك حيويته. ونعلم أخيراً أن الانطباعات التي تطبعها الأشياء في الأعضاء الخارجية، إنما تصل إلى النفس التي في الدماغ عن طريق الأعصاب...» (أ. ت.، ج 6، ص 109). انظر كذلك **المبادىء**، الجزء 4، الفقرة [196]: «ونستطيع أن نثبت بسهولة أن النفس لا تحس لكونها في كل عضو من أعضاء الجسم، بل لكونها فقط في=

هكذا إنساناً حقيقياً[242]. وبعد، فلقد أطنبت هنا قليلاً في موضع النفس لأنه من أهم المواضيع[243]؛ إذ ليس بعد ضلال الذين ينفون

= الدماغ، حيث تجلب إليها الأعصاب بحركاتها مختلف التأثيرات [التي تسلطها عليها] الأشياء الخارجية التي تلامس أجزاء الجسم حيث توجد تلك الأعصاب. إذ بادىء ذي بدء، هناك أمراض كثيرة، رغم أنها لا تضر إلا بالدماغ وحده، فهي مع ذلك تفسد كل استعمال للحواس، كما يقع ذلك في النوم، وهو ما نقوم بتجربته كل يوم، مع أنه لا يحدث أي تغيير خارج الدماغ. وإلى جانب ذلك، فرغم أنه قد لا يوجد أي توعك في الدماغ ولا في الأعضاء التي تأوي الحواس الخارجية، [رغم ذلك نرى] أنه يكفي أن نمنع حركة أحد الأعصاب التي تمتد من الدماغ إلى هذه الأعضاء، في نقطة ما من هذه المسافة [الممتدةِ] بينهما، يكفي ذلك لنزيل الإحساس عن الجزء من الجسم الذي توجد فيه أطراف هذا العصب. زد على ذلك أننا نحس أحياناً الألم كما لو كان في بعض أعضائنا، رغم أن سبب [الألم] ليس في هذه الأعضاء التي نحسه فيها بل في بعض الأماكن القريبة من الدماغ والتي تمر منها الأعصاب التي تحمل للنفس ذلك الإحساس، وهو ما أستطيع أن أثبته بتجارب عدة؛ ولكنني سأكتفي هنا بإيراد واحدة منها واضحة كل الوضوح. لقد كان من العادة أن تعصب عينا فتاة عندما يأتي الجراح لتضميد مرض كان بيدها، لأنها لم تكن تحتمل رؤية ذلك المرض. ثم إن المرض قد قسا على اليد وأجبر [الأطباء] على قطعها إلى وسط الذراع، ففعلوا ذلك دون إعلام الفتاة حتى لا يزعجوها، ثم ربطوا قطعاً من القماش مكان اليد، بحيث لم تتفطن الفتاة إلى ما جرى. وما هو جدير بالملاحظة في كل هذا، هو أن الفتاة لم تكف عن إحساس آلام مختلفة كانت تعتقد أنها آتية من اليد التي كانت بعد قد قطعت، ولا عن الاشتكاء مما كانت تحسه في أحد الأصابع حيناً وفي آخر حيناً آخر...» (أ. ت.، ج 9، ص 314-315).

(242) لا تعني عبارة «حتى تؤلف هكذا إنساناً حقيقياً» إنساناً مركباً من جسم وروح فحسب، كما يعتقده ج. وكما يلاحظه، بل هي تعني أكثر من ذلك، أي إنساناً كما يوجد فعلاً وحقيقة. ويعني ذلك أننا نصل بهذه الجملة إلى نهاية «الافتراض» الذي ما برحنا نتابع عناصره ونتائجه منذ بداية الفقرة [4] من هذا الجزء 5: «اكتفيت بافتراض أن الإله كوّن جسم إنسان مشابه تماماً لأحد أجسامنا...». ويعني ذلك، أن هذا «الافتراض» الذي حرص صاحبه على جعله معقولاً تماماً خالياً من كل أسباب الخطأ، وعلى استخلاص كل النتائج التي يمكن استخلاصها منه، ينتهي في نهاية الأمر إلى الالتقاء بالواقع الحقيقي الموجود فعلاً. ويعني ذلك أننا أنهينا تصوّر نظام فكري للوجود الإنساني، متطابق تماماً مع ما يوجد بفعل الخلق الإلهي. ويدلّ ذلك على الالتقاء بين الفكر والواقع.

(243) انظر الجزء 4، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «إذا كان هناك أناس لم يقتنعوا... بوجود الإله والنفس... فإني أودّ أن يعلموا أن كل الأشياء الأخرى... إنما هي أقل يقيناً»، =

الإله، وهو [ضلال] أعتقد أنني قد دحضته دحضاً كافياً[244]، من [ضلال] آخر يبعد الأرواح الضعيفة عن سبيل الفضيلة المستقيم، سوى [هذا] الاعتقاد بأن نفس الحيوانات مماثلة في طبيعتها لنفسنا[245]، وأنه تبعاً لذلك، ليس علينا أن نخاف شيئاً، ولا أن نرجو شيئاً بعد هذه الحياة، أكثر [مما يرجوه] الذباب والنمل؛ في حين أننا إذا علمنا كم تختلف [نفسنا عن نفس الحيوان]، كنا على أكمل بيّنة بالحجج التي تثبت أن نفسنا من طبيعة مستقلة تمام الاستقلال عن الجسم[246]، وأنها، تبعاً لذلك، لا تتعرّض للموت معه؛ وما دمنا لا نرى أسباباً أخرى تحطّمها، فنحن محمولون بالطّبع على الحكم من هناك بأنها خالدة[247].

= وكذلك الهامش رقم 126 بهذا الصدد، ونص **الإجابات الخامسة** الذي أوردته بها.

(244) بالبراهين على وجود الإله التي رأيناها بالجزء 4 من هذا الكتاب، انطلاقاً من الفقرة [4]: «ولكن الأمر لم يكن كذلك بخصوص فكرة كائن هو أكثر مني كمالاً...».

(245) يظهر هنا البعد الميتافيزيقي للفيزيولوجيا الآلية عند ديكارت، وبصفة خاصة لنظرية «الحيوانات الآلة». وذلك أن هذه النظرية عندما تنفي الروح عن الحيوانات باعتبارها إيّاها مجرّد آلات تعمل بحكم «وضع أعضائها»، تجعل منها في آن واحد، كائنات تضمحلّ عند الموت اضمحلالاً تاماً ونهائياً. وبذلك تميّزها تماماً عن الإنسان الذي لا يكون الموت بالنسبة إليه سوى مجرّد انفصال بين جانبه الفاني، وهو جسمه، وجانبه الخالد وهو روحه؛ وبذلك يكون الإنسان الكائن الوحيد الذي يمكن أن يأمل في حياة أخرى بعد الموت.

(246) انظر الجزء 4، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... أي النفس التي أنا بها ما أنا متميّزة تماماً عن الجسم»، وكذلك الهامش رقم 36 بهذا الصدد. والملاحظ أن ديكارت قد اعتاد التعبير عن هذا المعنى بعبارة «متميّزة تمييزاً فعلياً» عن الجسم، كما في عنوان التأمل السادس، وكما في ملخّص **التأملات**.

(247) انظر حول خلود الروح، إلى مارسان، 24 كانون الأول/ ديسمبر 1640: «أما ما لاحظته من أني لم أقل شيئاً عن خلود النفس، فليس عليك أن تعجب من ذلك، إذ إني لا أستطيع أن أثبت أن الإله غير قادر على تحطيمها، بل كل [ما أستطيع إثباته] هو أنها من طبيعة متميّزة تماماً عن طبيعة الجسم، وتبعاً لذلك فهي لا تتعرض بطبيعتها إلى الموت معه، وهو كل ما تتطلّبه أسس الدين، وهو أيضاً كل ما حاولت إثباته...» (أ. ت.، ج 3، ص 266). انظر كذلك التغيير الذي أدخله ديكارت على عنوان **التأملات** بين الطبعة اللاتينية الأولى (1641): =

....

= **تأملات في الفلسفة الأولى، حيث تمت البرهنة على وجود الإله وخلود النفس**، والطبعة اللاتينية الثانية (1642): **تأملات في الفلسفة الأولى، حيث تمت البرهنة على وجود الإله والتمييز بين النفس والجسم.**

أما حول إمكانية معرفة الخلود معرفة عقلية، أو كما يقول ديكارت «طبيعية»، انظر **الإجابات عن الاعتراضات الثانية** (أ. ت.، ج 7، ص 153): «أما بخصوص ما تضيفونه من أن خلود الروح لا ينتج عن تميّز النفس عن الجسم، إذ يبقى بالإمكان القول رغم ذلك التميّز أن الإله صنعها من طبيعة تجعل أجلها ينتهي بانتهاء حياة الجسم، فأعترف بأني لا أجد عنه جواباً؛ إذ لست على درجة من الغرور بحيث أجتهد بقوة العقل البشري في تحديد شيء لا يرتبط إلا بإرادة الإله وحدها.

المعرفة الطبيعية تعلّمنا أن الفكر مختلف عن الجسم، وأنه جوهر؛ و[هي تعلمنا] أيضاً أن الجسم الإنساني من حيث يتميز عن الأجسام الأخرى، لا يتألف إلا من تشكيلة معيّنة من الأعضاء، وبعض الأعراض الأخرى المشابهة، وأخيراً أن موت الجسم لا يرتبط إلا ببعض انقسامات الأشكال أو تغيّرها. ولكن ليس لنا أي حجة ولا أي مثال يقنعنا بأن موت جوهر كالروح أو تحطيمه ينتج عن سبب هو على درجة من الوهن بمثل ما عليه تغيّر شكل، وهو ليس شيئاً سوى صيغة أو حال (Mode)؛ وأكثر من ذلك، فإن هذه الصيغة ليست صيغة الروح، بل هي صيغة الجسم الذي يتميّز تميّزاً فعلياً عن الروح. وأهم من ذلك، فليس لنا أي حجة ولا أي مثال يقنعنا بوجود جواهر قابلة للتحطيم. وهو أمر كاف للحكم بأن روح الإنسان أو نفسه خالدة، وذلك بقدر ما يمكن معرفته بالفلسفة الطبيعية.

أما إذا سأل سائل، هل أن الإله، بقدرته المطلقة، لم يجعل النفوس البشرية تكفّ عن الوجود في الوقت ذاته الذي تتحطم فيه الأجسام التي هي متحدة بها، فعلى الإله وحده أن يجيب عن ذلك. وما دام قد أوحى إلينا بأن ذلك لن يقع، فليس لدينا شك بهذا الصدد».

انظر كذلك إلى إليزابيث، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1645: «أما في ما يخص حال النفس بعد هذه الحياة، فإن لي بشأنها معرفة أقل من معرفة السيد. . .، إذ إني إذا تركت جانباً ما يعلمنا إياه الإيمان، فإني أعترف بأننا نستطيع بمجرّد العقل الطبيعي، أن نقدّم كثيراً من الافتراضات في صالحنا، وأن نكسب كثيراً من الآمال، ولكن لن يكون لنا بذلك الشأن أي تأكّد. .» (أ.ت.، ج 4، ص 333). وإلى هويجانس، 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1642: «ورغم أن الدّين يعلمنا أشياء كثيرة حول هذا الموضوع [خلود النفس] فإني أعترف مع ذلك أن بي نقصاً أشاطر به في ما أعتقد، أغلب قسط من البشر، وهو أن رغم محاولاتنا وإصرارنا على الإيمان إيماناً راسخاً بكل ما يعلّمنا إياه الدّين، فإننا لا نتأثر به تأثّرنا بما تقنعنا به الأدلة الطبيعية التي هي تامة الجلاء. . .» (أ. ت.، ج 3، ص 577).

الجزء السادس

الجزء السادس[1]

[1]

ها قد مضت الآن ثلاث سنوات منذ أن بلغت نهاية المصنف الذي يحتوي على كل هذه الأشياء، وشرعت في مراجعته[2] كي أضعه بين يدي ناشر، عندما علمت أن أشخاصاً أجلهم، ولا تقل سلطتهم قدرة على أفعالي عن [قدرة] عقلي على أفكاري[3]، قد

(1) انظر النص التلخيصي في بداية **الحديث**: «وفي الأخير، الأشياء التي يعتبرها [المؤلف] ضرورية للتقدم أكثر مما فعل [على طريق] البحث في الطبيعة، والدواعي التي دفعته إلى الكتابة».

(2) انظر إلى مارسان، 22 تموز/ يوليو 1633: «لقد أوشك مصنفي على النهاية، ولكنه بقي علي أن أصلحه، وأن أهيئه...» (أ. ت.، ج 1، ص 268). وانظر كذلك إلى مارسان، نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر 1633: «... وكنت أود أن أسلك مثل أسوء الدافعين الذين ينطلقون في استعطاف دائنيهم كي يمهلوهم قليلاً، عندما يحسّون باقتراب أجل الدين. كذلك، فقد عزمت على أن أرسل إليك [كتاب] **العالم** كهدية رأس السنة، وقد كنت مقراً العزم منذ ما يقل عن أسبوعين، على أن أرسل إليك منه جزءاً على أقل تقدير، إن لم يكن قد تم نسخ الكل في ذلك الموعد...» (أ. ت.، ج 1، ص 270).

(3) انظر الجزء 3، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «أن أطيع قوانين بلدي وعاداته، محتفظاً على الدوام بالدين... ومقتدياً في كل الأمور الأخرى بأكثر الآراء اعتدالاً... إذ لما بدأت عندها لا أعير قيمة لآرائي الخاصة... كنت على يقين من أنه ليس بوسعي أفضل من اتباع آراء عقلهم». وانظر كذلك الهوامش من رقم 12 إلى 16 المصاحبة لهذا المقطع.

شجبوا رأياً في علم الطبيعة نشره البعض[4] قبل ذلك بقليل، ولست أريد القول إني كنت أشاطره[5]، بل إني لم ألاحظ فيه، قبل

(4) انظر إلى مارسان، نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر 1633: «ولكني سأعلمك بأني لما سألت هذه الأيام [بمدينتي] ليد (Leyde) وأمستردام (Amsterdam) عما إذا كان يوجد بهما [كتاب] غاليليه **منظومة العالم**، لأنني علمت أنه تم طبعه خلال السنة الفارطة بإيطاليا، أجبت بأنه تم فعلاً طبعه، ولكن كل النسخ قد أحرقت في ذات الوقت، كما حكم على صاحبه بدفع غرامة: وقد اندهشت لهذا الأمر اندهاشاً شديداً، إلى حد كدت أعقد العزم معه على حرق كل أوراقي، أو على أي حال، على أن لا أترك أحداً يطلع عليها. إذ لم أستطع أن أتصور، وهو إيطالي ومحبذ لدى البابا، حسب ما أسمع عنه، أن تكون قد تمت إدانته من أجل شيء آخر سوى أنه أراد، دون شك، إثبات حركة الأرض...» (أ. ت.، ج 1، ص 270-271). انظر كذلك إلى مارسان، نيسان/ أبريل 1634: «إنك تعلم، دون شك، أن غاليليه قد أدين، منذ وقت قصير من قبل محكمة التفتيش، وحكم على رأيه المتعلق بحركة الأرض بأنه بدعة...» (أ. ت.، ج 1، ص 285).

(5) ولكن لا يعني ذلك أنني لم أكن أشاطره فعلاً. انظر إلى مارسان نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر 1633: «... سوى أنه أراد، دون شك، إثبات حركة الأرض، التي أعلم جيداً أنها قد منعت في الماضي من قبل بعض الكاردينالات، ولكني أعتقد أني سمعت منذ ذلك الحين أنها تدرس علناً حتى [بمدينة] روما؛ وإني لأعترف أنها إذا كانت خاطئة، فإن كل أسس فلسفتي [خاطئة] أيضاً، لأنها تبرهن على [تلك الحركة] برهنة جلية. وتقترن [هذه الحركة] بكل أجزاء مصنفي، اقتراناً يجعلني لا أستطيع فصلها عنه، دون أن أجعل البقية فاسدة تماماً...» (أ. ت.، ج 1، ص 271).

انظر كذلك إلى مارسان، نيسان/ أبريل 1634: «ولكني سأقول لك إن كل الأشياء التي شرحتها بمصنفي، ومن بينها أيضاً هذا الرأي المتعلق بحركة الأرض، يرتبط بعضها ببعض، إلى درجة يكفي معها أن تكون واحدة منها خاطئة، حتى نعلم أن كل الحجج التي اعتمدتها فيه واهية؛ ورغم اعتقادي أن [هذه الحجج] ترتكز على براهين جد يقينية، وجد جلية، فإني مع ذلك لا أريد، مهما كان الأمر، أن أؤكدها ضد سلطة الكنيسة» (أ. ت.، ج 1، ص 285). أما بخصوص إثبات مسألة دوران الأرض، انظر **العالم** (أ. ت.، ج 11، ص 69)، وكذلك **المبادئ**، الجزء 3، الفقرات الآتية بالخصوص: [26] «إن الأرض مستقرة في سمائها، ولكنها لا تتخلف عن أن تنتقل بفعلها»، و[33] «أن الأرض محمولة أيضاً حملاً مستديراً حول مركزها، والقمر حول الأرض»، و[35] «أن كل الكواكب ليست دائماً في المسطح نفسه»، و[38] «أنه ينبغي القول حسب فرضية تيكو [دو براهيه] أن الأرض تدور حول مركزها»، و[39] «وأنها تدور أيضاً حول الشمس»، و[40] «رغم أن الأرض تغير وضعها إزاء الكواكب الأخرى، فإن ذلك لا يتبين [لمن يوجد] في النجوم الثابتة، بسبب بعدها المفرط» (أ. ت.، ج 9، ص 213-223).

اعتراضهم عليه، ما أستطيع أن أتخيله مضراً بالدين أو بالدولة، ولا ما كان يمنعني، تبعاً لذلك من كتابته، لو أن العقل أقنعني به، وقد جعلني ذلك أخشى أن يكون في [آرائي] ما انخدعت بشأنه، رغم ما كان لي دوماً من شديد الحرص على أن لا أقبل في اعتقادي [آراء] جديدة، ما لم تكن لي عليها براهين جد يقينية، وعلى أن لا أكتب منها أبداً ما يمكن أن يعود بالضرر على أي كان، وقد كان ذلك كافياً لحملي على تغيير القرار[6] الذي اتخذته بنشر تلك [الآراء]. إذ رغم أن الحجج التي من أجلها اتخذته من قبل كانت قوية جداً، فإن ميلي الذي جعلني دائماً أكره مهنة تأليف الكتب[7]، سرعان ما جعلني أجد أخرى كافية عندي لتبرير [تغييره]. وهذه الحجج [الداعية] لاتجاه أو لاتجاه معاكس هي على نحو بحيث ليس من

(6) انظر إلى مارسان، نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر 1633: «ولما كنت لا أحبذ، مهما كان من أمر، أن يصدر عني خطاب يحتوي على أي كلمة لا تحبذها الكنيسة، فقد فضلت إزالته على نشره مشوهاً. إنني لم أكن يوماً على مزاج يدفعني نحو تأليف...» (أ. ت.، ج 1، ص 271). انظر كذلك إلى مارسان، شباط/ فبراير 1634: «غير أن معرفتي لفضيلتك تجعلني آمل أن لا تزداد إلا ظناً حسناً بي عندما تعلم أني أردت إزالة المصنف الذي وضعته في [فلسفتي] إزالة تامة، والتضحية هكذا بكل عملي خلال أربع سنوات تقريباً، من أجل طاعة الكنيسة طاعة كلية حول منعها للرأي [القائل] بحركة الأرض...» (أ. ت.، ج 1، ص 281). هذا وقد اختفت عبارة «قرار» في ص. رغم أنها كانت قائمة في النص.

(7) انظر إلى مارسان، نهاية تشرين الثاني/ نوفمبر 1633: «إنني لم أكن يوماً على مزاج يدفعني نحو تأليف الكتب. ولو لم ألتزم إزاءك وإزاء غيرك من أصدقائي بوعد كي تجبرني الرغبة في الإيفاء به على المضي قدماً في الدراسة، لما كنت توصلت أبداً إلى إنهائه» (أ. ت.، ج 1، ص 271). وكذلك نيسان/ أبريل 1634: «... ولكني لست على درجة من التعلق بأفكاري إلى حد الالتجاء إلى مثل تلك الاستثناءات لاتخاذها ذريعة للمحافظة عليها، ثم إن رغبتي في حياة هادئة، وفي مواصلة العيش الذي بدأته على أساس هذا الشعار: عاش عيشاً حسناً من اختفى اختفاء حسناً، لتجعلني أشعر بغبطة التخلص من خشية الحصول، بواسطة كتابي، على معارف تزيد عما أرغب فيه، أكثر مما أشعر بأسف على ضياع الوقت والجهد اللذين بذلتهما لتأليفه» (أ. ت.، ج 1، ص 285-286).

صالحي هنا أن أقولها فحسب، بل قد يكون أيضاً من صالح الجمهور معرفتها.

[2]

لم أكن أبداً شديد الإعجاب بالأمور الصادرة عن فكري، ولما كنت لم أجن من الطريقة التي اعتمدتها ثماراً أخرى غير ما حصلته من رضى بشأن بعض الصعوبات المتعلقة بالعلوم النظرية(8)، أو ما حاولته من تنظيم أخلاقي(9) بالحجج التي علمتني إياها [هذه الطريقة]، لم أعتقد أني ملزم بكتابة شيء عنها. إذ عندما يتعلق الأمر بالأخلاق، فإن كلاً يسهب في [الدفاع عن] اتجاهه بحيث، لو سمح لغير الذين جعلهم الإله أسياداً على شعوبه(10)، أو الذين خصهم بما يكفي من النعمة(11) والتفاني ليكونوا أنبياء، بأن يغيروا منها شيئاً، لكان بالإمكان أن يوجد من المصلحين بقدر ما يوجد من الأفراد؛

---

(8) انظر الجزء 2، الفقرة [11] من هذا الكتاب: «إن هذه السلاسل الطويلة من الحجج... مكنتني من أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في دائرة معارف الناس تتتابع بنفس الشكل، وأنه يكفي بأن لا يقبل [المرء] أياً منها على أنه حقيقة دون أن يكون كذلك، وأن يحافظ دائماً على النظام اللازم لاستخلاص بعضها من بعض، حتى لا يبقى منها [شيء واحد] لا يمكن بلوغه مهما كان بعيداً، أو اكتشافه مهما كان خفياً».

(9) انظر الجزء 3، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «وأخيراً مثلما لا يكفي [المرء]... وضعت لنفسي أخلاقاً مؤقتة...» والهامش رقم 8 بهذا الصدد، وخاصة النص الذي أوردته من مقدمة **المبادئ**: «حيث وضعت بإيجاز القواعد الرئيسية للمنطق ولأخلاق ناقصة...».

(10) انظر الجزء 2، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «وعلى ذلك المنوال، رأيت أنه من غير الممكن أن يضع أحد الأفراد [لنفسه] مشروعاً لإصلاح دولة بتغيير كل ما فيها من الأسس...»، وكذلك الفقرة [3] من هذا الكتاب: «ولذلك، فإني لا أستطيع بتاتاً أن أستحسن هذه الأمزجة المبلبلة الحيرى التي، رغم أنها ليست مدعوة لا بحكم ولادتها ولا بحكم مقامها إلى إدارة الشؤون العمومية، لا تتورع عن أن تقدم باستمرار بعض الأفكار الجديدة لإصلاحها».

(11) انظر أيضاً الجزء 2، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «والذين خصهم الإله بنعمته قد يرمون إلى أهداف أكثر سمواً...».

ورغم أن خواطري قد أعجبتني كثيراً، فقد اعتقدت أن لغيري أيضاً [من الخواطر] ما هو به أكثر إعجاباً. ولكني ما كدت أحصل على بعض المدلولات العامة[12] بشأن الفيزياء وألاحظ، وأنا أشرع في اختبارها في مختلف الصعوبات الخاصة، إلى أي مدى يمكن أن تقودنا، وكم هي تختلف عن المبادئ التي تم اعتمادها إلى حد الآن[13]، حتى

---

(12) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وكنت أود بعد شرح هذه الأشياء شرحاً جيداً، أن أضع هنا الحجج التي تمكن من البرهنة على أن المبادئ الحقيقية التي يمكننا بها أن نبلغ أعلى درجات الحكمة، وهي التي تمثل الخير الأسمى في الحياة البشرية، هي التي وضعتها في هذا الكتاب، وتكفي لذلك حجتان فحسب، أولاهما أن هذه [المبادئ] واضحة جداً، والثانية أننا نستطيع أن نستنتج من تلك [المبادئ] كل الأشياء الأخرى... وفعلاً، فأنا أثبت بسهولة أنها واضحة جداً: أولاً بالكيفية التي وجدتها بها، أعني، برفض كل الأشياء التي كان بالإمكان أن أجد فيها أدنى فرصة للشك؛ إذ من اليقين أن التي لم يكن بالإمكان رفضها بهذه الكيفية، بعد فحصها بدقة، هي أكثرها جلاء وأكثرها وضوحاً، من بين ما يمكن للعقل البشري أن يعرفه. إذ لما كان [الشيء] الذي يستدل على هذا النحو، فلا يستطيع أن يشك في ذاته مع أنه يشك في كل البقية، ليس ما نسميه جسمنا، بل هو ما نسميه فكرنا، اعتبرت كيان هذا الفكر أو وجوده مبدأ أولاً، استنتجت منه بكثير من الوضوح [المبادئ] التالية، وهي أن هناك إلهاً هو صانع كل ما في العالم؛ ولما كان منبع كل الحقائق، فهو لم يخلق ذهننا على طبيعة تجعله يستطيع أن يخطئ في الأحكام التي يصدرها عن الأشياء التي يدركها إدراكاً جد واضح وجد متميّز. تلك هي المبادئ التي اعتمدها بخصوص الأشياء غير المادية أو الميتافيزيقية، ومنها أستخلص بكثير من الوضوح مبادئ الأشياء المجسمة أو الفيزيائية، وهي أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً، لها أشكال مختلفة، وتتحرك بكيفيات مختلفة. وتلك هي على وجه الإجمال، كل المبادئ التي أستخلص منها حقيقة الأشياء الأخرى. أما الحجة الثانية التي تثبت وضوح هذه المبادئ، فتتمثل في أنها كانت معلومة على مر الأزمنة، وأنه تم قبولها [كمبادئ] صحيحة وغير قابلة للشك لدى كل الناس، باستثناء [مبدأ] وجود الإله، الذي وضع موضع الشك لدى البعض لأنهم بالغوا في الالتزام بما تدركه الحواس، ولأن الإله لا يمكن أن يرى ولا أن يلمس» (أ. ت.، ج 9، ص 9).

(13) المصدر نفسه: «ولكن، لقد وجد على مر الأزمنة رجال عظماء سعوا إلى العثور على درجة خامسة لبلوغ الحقيقة، تكون أكثر سمواً ويقيناً من الأربع الأخرى [وهي المعرفة المشتركة، والمعرفة الحسية، والحديث مع الآخر، وقراءة الكتب] بقدر يجل عن المقارنة؛ وتتمثل في البحث عن الأسباب الأولى والمبادئ الحقيقية التي يمكن أن نستنتج منها حججاً لكل ما يمكن أن نعرفه؛ وقد سمي الذين عملوا على [بلوغ] هذا [الهدف] بالخصوص، =

اعتقدت أني لم أكن أستطيع إبقاءها في الخفاء دون أن أخل خللاً كبيراً بالقانون الذي يلزمنا بتوفير الخير العام لكل الناس، بقدر ما يكون ذلك باستطاعتنا. إذ تبين لي منها أنه بالإمكان التوصل إلى معارف جد نافعة في الحياة، وأننا نستطيع أن نعثر عوضاً عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس بالمدارس(14)، على [فلسفة] عملية(15)،

= فلاسفة. غير أني لا أعرف منهم إلى حد الآن أحداً نجح فيه... ورغم أني أجلهم كلهم، ولا أريد أن أجعل من نفسي [إنساناً] بغيضاً يتحامل على ما [جاءوا به]، فإني أستطيع أن أقدم برهاناً على قولي... بأنهم كلهم افترضوا كمبادئ أشياء لم يعرفوها معرفة تامة. فأنا لا أعرف منهم أحداً، على سبيل المثال، لم يفترض الثقل في الأجسام الأرضية، ولكن رغم أن التجربة تبرز لنا بوضوح تام أن الأجرام التي تسمى ثقيلة تنزل نحو مركز الأرض، فنحن لا نعرف بذلك طبيعة ما نسميه ثقلاً، أعني [أننا لا نعرف] السبب أو المبدأ الذي يجعلها تسقط بهذه الكيفية، و[يبقى] علينا أن نتعلم ذلك من [معطيات] أخرى. ويمكن أن نقول نفس الشيء بخصوص الخلاء والذرات، والحرارة والبرودة، واليبوسة والرطوبة، والملح والكبريت والزئبق، وكل الأشياء المشابهة التي يفترضها البعض مبادئ لهم» (أ. ت.، ج 9، ص 5-8).

(14) انظر الجزء 1، الفقرة [12] من هذا الكتاب: «ولن أقول شيئاً بخصوص الفلسفة سوى أنني لما رأيت أنه وقع تعاطيها من قبل أبدع العقول التي تواجدت منذ قرون عدة، وأنها على الرغم من ذلك لا تحتوي على مسألة واحدة لا [يمكن] الجدال بشأنها، وبالنتيجة لا يمكن الشك فيها...».

(15) انظر أيضاً الجزء 1، الفقرة [14]: «... إذ كان يبدو لي أنني أستطيع أن أجد من الحقيقة في الاستدلالات التي يقوم بها كل فرد بشأن الأمور التي تهمه، والتي لا بد من أن يعاقب تواً على نتائجها إن هو أخطأ الحكم، أكثر مما في [الاستدلالات] التي يقوم بها رجل آداب في مكتبه...»، وكذلك الهامش رقم 79 بهذا الصدد. انظر كذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «وكان الجزء الأول من هذه المحاولات [يتمثل] في حديث حول الطريقة لقيادة العقل قيادة حسنة والبحث عن الحقيقة في العلوم، حيث وضعت بإيجاز القواعد الرئيسية للمنطق ولأخلاق ناقصة، يمكن اتباعها مؤقتاً طالما لم نجد أفضل منها، وكانت الأجزاء الأخرى [متمثلة في] ثلاثة مصنفات: الأول في **انكسار الضوء**، والثاني في **الأنواء**، والثالث في **الهندسة**. وقد أردت أن أبين من **انكسار الضوء**، أننا نستطيع أن نمضي قدماً في الفلسفة حتى نبلغ بواسطتها معرفة الفنون المفيدة في الحياة، لأن اختراع النظارات المدنية الذي شرحته فيه، لهو من أعسر الاختراعات التي اهتم بها الناس على الإطلاق. وقد أردت من خلال **الأنواء** أن يتبين للناس الفرق القائم بين الفلسفة التي أباشرها و[الفلسفة] التي تدرس في المدارس وتتعرض عادة إلى طرق المادة نفسها. وقد نزعت في الختام، عن طريق **الهندسة** إلى =

إذا عرفنا من خلالها ما للنار، والماء، والهواء، والكواكب والسماوات، وكل الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، [معرفة] لا تقل تميزاً عن معرفتنا لمختلف حرف[15 مكرر] صناعنا، استطعنا أن نستخدمها بالكيفية نفسها في كل الأعمال التي تلائمها، وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد للطبيعة ومتملكين لها[16]. وهو [أمر] ليس محبذا فقط من أجل اختراع ما لا يحصى من الوسائل[17]

= البرهنة على أني عثرت على عدة أشياء كانت مجهولة من قبل، وإلى توفير الفرصة بهذه الكيفية، [لجعل الناس] يعتقدون أنه بالإمكان أن يكتشفوا أيضاً أشياء أخرى كثيرة، حتى أحث الجميع على البحث عن الحقيقة...» (أ. ت.، ج 9، ص 15-16).

(15 مكرر) (Métiers)، وفي ص. «آلات»، وهو تخصيص لا يتلاءم مع المعنى.

(16) يقول ألكسندر كويريه في مقارنة بين بيكون وديكارت، أنهما يعتمدان معاً وعلى حد السواء، في تفكيرهما حول الآلة، على الأعمال والاكتشافات الهامة التي حدثت منذ بداية النهضة. غير أنهما يختلفان عن بعضهما من حيث إن الأول يستنتج من تلك الاكتشافات أنه على الفكر أن يكتفي بتسجيل ما تفعله اليد، وبترتيبه وتنظيمه، في حين يستنتج الثاني منها استنتاجاً مخالفاً تماماً ومتمثلاً في «إمكانية جعل النظرية تنفذ إلى داخل الفعل، ويعني ذلك إمكانية تحويل الذكاء النظري إلى واقع، أو إمكانية التكنولوجيا والفيزياء معاً وفي آن واحد. وتجد هذه الإمكانية تعبيراً وضماناً لها في هذه الظاهرة المتمثلة في أن الفعل الذي به يفكك الذكاء آلة ويعيد بناءها، والذي يمكنه من فهم ترتيبها وإدراك هيكلها ووظائفها مختلف الدواليب التي فيها، متماثل تمام التماثل مع الفعل الذي به يفكك معادلة ويرجعها إلى ضواربها، ويفهم هيكلها وهيئتها. وليس تقدم الفنون الصناعية تقدماً عفوياً على يد الصناع الذين يشتغلون بهذه الفنون، هو الذي يهم ديكارت، بل أن تحول النظرية إلى ممارسة هو الذي يجعله يأمل وينتظر التقدم الذي سيجعل من الإنسان سيّداً للطبيعة ومتملكاً لها»، انظر: Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1971), p. 346.

(17) (Artifices) وفي ص. «صنائع» وبخصوص المعنى، انظر إلى هويجانس، 5 تشرين الأول/ أكتوبر 1637، النص المصاحب للرسالة بعنوان شرح الآلات التي نستطيع بواسطتها أن نرفع، بقوة ضئيلة، حملاً شديد الثقل، والذي ينتهي بهذه الملاحظة: «وبعد، فإننا نستطيع أن نطبق الآلات التي شرحتها بعدد لا ينتهي من الكيفيات المختلفة؛ وهناك عدد لا متناه من الأشياء الأخرى التي يمكن اعتبارها في الميكانيكا...» (أ. ت.، ج 1، ص 644).

انظر كذلك **انكسار الضوء**، الحديث الأول: «يرتبط كل سير حياتنا بحواسنا، ولما كان =

التي تجعلنا نتمتع دون أي عناء بثمار الأرض وكل المنافع الموجودة فيها، بل كذلك، وبصفة رئيسية، من أجل حفظ الصحة[18] التي هي دون شك أول نعمة وأساس كل النعم الأخرى في هذه الحياة، إذ حتى الروح تتأثر بالمزاج وبوضع أعضاء الجسم[19] تأثراً على درجة

= [حس] البصر يمثل أشملها وأكثرها نبلاً لم يكن هناك ريب في أن الاختراعات التي تنمي قوته هي أكثرها نفعاً على الإطلاق. ومن العسير أن نجد اختراعاً ينمي [قوته] أكثر مما تفعله هذه النظارات العجيبة التي تم استعمالها منذ أمد قصير، فكشفت لنا بعد عن كواكب جديدة في السماء، وأشياء أخرى جديدة فوق الأرض، بعدد يفوق ما كنا نراه عليها من قبل: بحيث إنها حملت رؤيتنا أبعد بكثير مما اعتاد أن يذهب إليه خيال آبائنا، فبدت وكأنها قد فتحت لنا الطريق لبلوغ معرفة بالطبيعة أوسع بكثير من معرفتهم وأكثر منها كمالاً...» (أ. ت.، ج 6، ص 81).

(18) انظر إلى مركيز نيوكاستل، تشرين الأول/ أكتوبر 1645: «لقد مثل حفظ الصحة على الدوام الغاية الرئيسية من دراساتي، ولست أشك في وجود وسيلة للحصول على كثير من المعارف المتعلقة بالطب والتي بقيت مجهولة إلى حد الآن. غير أنه لما كان مصنف الحيوانات الذي أفكر فيه، والذي لم أستطع إنهاءه، لا يمثل إلا مدخلاً لبلوغ هذه المعارف، فإني لا أجرأ على القول بأني أملكها...» (أ. ت.، ج 4، 329).

(19) انظر بخصوص اتحاد الروح بالجسم، مجموعة النصوص التي أوردتها في الجزء 5 من الكتاب، الهامش رقم 240، وبالخصوص نص **التأملات**، التأمل السادس: «... إنني لست قاطناً في جسمي فحسب، كالربان في سفينته، بل إلى جانب ذلك، أنني مقترن به اقتراناً وثيقاً، وعلى درجة من الاختلاط [به] والامتزاج، بحيث أؤلف معه وحدة صماء...»، في: (أ. ت.، ج 9، ص 64).

انظر كذلك بخصوص تأثرهما ببعضهما، إلى إليزابيث، تشرين الثاني/ نوفمبر 1646: «ولكن لما كانت صحة الجسم وتوفر الأشياء المسرة تساعد الروح كثيراً على التخلص من كل الانفعالات التي تتصل بالحزن، وعلى تقبل كل التي تتصل بالبهجة، فإنه على العكس من ذلك، عندما تمتلئ الروح بهجة، يساعد ذلك على تحسن صحة الجسم، وجعل الأشياء المحيطة به تبدو مسرة أكثر...» (أ. ت.، ج 4، ص 529).

انظر كذلك إلى كلارسيليه (جواباً عن الكتاب المتضمن أهم الاعتراضات التي قدمها السيد غاسندي على الإجابات السابقة): «وبخصوص المسألتين اللتين يضيفونهما في النهاية، وهما «كيف تحرك النفس الجسم إن لم تكن [من طبيعة] مادية، وكيف تستطيع أن تتلقى تأثير الأشياء الجسمية»... [فإني] سأقول لك إن كل الصعوبة التي تحتوي عليها [هاتان المسألتان] لا تعود إلا إلى افتراض خاطئ، ولا يمكن إثباته أبداً، ويتمثل في [القول بأنه] إذا كانت =

من الشدة بحيث لو كان بالإمكان العثور على بعض الوسائل التي تجعل الناس عامة أكثر حكمة وذكاء مما وجدوا عليه إلى حد الآن، لكان من الواجب البحث عنها، في ما أعتقد، داخل ميدان الطب[20]. وليس من شك في أن [الطب] الشائع الآن لا يحتوي إلا على قليل من الأشياء التي لها نفع يذكر[21]، ولكني متأكد، دون أن

= النفس والجسم جوهرين مختلفين من حيث طبيعتهما، فإن ذلك يمنعهما من التأثير في بعضهما؛ و[لكن] على العكس من ذلك، فإن الذين يقولون بوجود الأعراض العينية، مثل الحرارة والثقل وأشياء مشابهة، لا يشكون أبداً في إمكانية تأثير هذه الأعراض على الأجسام، على الرغم من أنه يوجد من الفوارق بينهما، أعني بين جوهر وأعراض، أكثر مما يوجد بين جوهرين...» (أ. ت.، ج 9، ص 213).

(20) ذلك ما طلبه ديكارت من خلال كتاب **انفعالات النفس** الذي ينتهي بتقديم «علاج» عام لمختلف الاضطرابات التي يمكن أن تحدث على الأعضاء أو في الجسم عموماً، فتنتج اضطرابات في النفس. انظر بالخصوص، الجزء 3، الفقرة [211]: «... ولكن [الشيء] الذي نستطيع دائماً فعله في مثل هذه المناسبات، والذي أعتقد أنه بالإمكان تقديمه هنا كأعم وأيسر ما ينبغي الالتجاء إليه لعلاج كل شطط في الانفعالات، هو أنه عندما يحس [المرء] باضطراب في الدم، فعليه أن يعلم وأن يتذكر أن كل ما يتقدم للمخيلة ينزع لمخادعة النفس وجعلها تجد الحجج التي تحملها على موضوع انفعالها أقوى مما هي عليه [في الحقيقة]، و[الحجج] التي تصدها [عنه] أضعف بكثير [مما هي عليه]. وعندما لا يحملنا الانفعال إلا على الأشياء التي يمكن تأجيل فعلها، يجب العدول عن إصدار أي حكم فوري بشأنها، والتلهي بفِكَر أخرى إلى أن يتمكن الزمن والهدوء من إخماد الاضطراب الموجود في الدم إخماداً تاماً. وأخيراً، عندما يدفعنا [الانفعال] نحو أعمال ينبغي حالاً أخذ قرار بشأنها، يجب على الإرادة أن تعتبر الحجج المضادة للتي يقدمها الانفعال، وأن تتبعها رغم أنها تبدو أقل قوة [من الأخرى]: مثلما يحدث عندما يهاجمنا بعض الأعداء فجأة...» (أ. ت.، ج 11، ص 486-487).

(21) انظر إلى مارسان، 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 1646: «ولقد فاجأني... مرض السيد كلارسيليه، رغم أنه ليس مرضاً فريداً، وحسب ما كتبت لي عنه، فإني لا أعتقده إطلاقاً قاتلاً أو دون علاج: ولكني أخشى فقط أن يتسبب جهل الأطباء في جعلهم يقومون بأخطاء تضر به. لقد أصابوا حين فصدوه منذ البداية، وأنا متأكد من أن ذلك سينقص من نوبات دائه حدة وتواتراً، ولكن لما كانوا بباريس مولعين كثيراً بالفصد، فإني أخشى إن هم لاحظوا أن الفصد [الأول] قد أفاده، أن يستمروا عليه، وهو أمر سيضعف كثيراً دماغه، دون أن يعيد له قوة الجسم. ولكن لما كان داؤه قد ابتدأ، حسب ما قلته لي بنوع من النقرس=

تكون لي أي رغبة في تحقيره، من أنه لا أحد حتى من بين الذين يحترفونه، لا يسلم بأن كل ما نعرفه منه يكاد لا يكون شيئاً بالمقارنة مع ما لا تزال معرفته مطلوبة، وإنه بالإمكان أن نحتمي من عدد كبير من الأمراض التي [تصيب] الجسم والروح على حد السواء، بل كذلك من ضعف الشيخوخة(22)، إذا عرفنا معرفة كافية أسبابها، وكل

= في طرف الرجل، وإن لم يكن قد شفي بعد، وواصل التعرض إلى نوبات من الصرع، فأعتقد أنه قد يكون من المفيد القيام بحز إلى حد العظم بالمكان الذي فيه الداء... إذ يمكن أن يكون قد بقي به بعض الفساد الذي يسبب الداء، ولا يمكن أن يشفى منه إلا إذا تم استئصال ذلك [الفساد]. ولكنني أكون في حرج كبير لو علم [الناس] أنني أدعي القيام بفحوص في الطب، وبشأن داء ليس لي حوله إلا معطيات محدودة؛ لذلك، فإني أرجوك، إذا كانت لك نية الحديث عن هذا مع أحد الذين يباشرونه، أن [تحتاط] كي لا يعلموا أن ذلك آت مني» (أ. ت.، ج 4، ص 565-566).

(22) لقد قدم ديكارت تعقيبه الخاص على هذا المقطع في المحاورة مع بورمان: «هل كان الإنسان خالداً قبل الخطيئة، وكيف، فليس ذلك سؤالاً [يطرح] على الفيلسوف، بل ينبغي تركه لرجال اللاهوت. كذلك، كيف استطاع الناس، قبل الطوفان، أن يبلغوا سناً متقدمة جداً، فذلك يتجاوز الفيلسوف، وقد يكون الإله قد صنع ذلك بمعجزة، وبأسباب خارقة للعادة، دون الالتجاء إلى أسباب طبيعية، وربما كانت تركيبة الطبيعة، قبل الطوفان، مخالفة [لما هي عليه الآن]، وربما أصبحت أسوء على إثر ذلك الحدث. إن الفيلسوف يعتبر الطبيعة والإنسان كما هما اليوم، ولا ينطلق للبحث عن أسبابهما أبعد من هذه الحدود، لأن ذلك يتجاوزه. أما إن كان بالإمكان التمديد في الحياة البشرية إن نحن علمنا فن الطب، فذلك ما لا ينبغي الشك فيه؛ إذ لما كان بوسعنا أن ننمي حياة النبات، ونمدد فيها بمعرفتنا لفن الفلاحة، فلماذا إذاً لا يكون الأمر كذلك بخصوص الإنسان؟ غير أن أفضل كيفية لتمديد الحياة، والطريقة التي ينبغي اتباعها للمحافظة على نظام حسن [في الغذاء]، يتمثلان في العيش كالحيوانات، وبالخصوص في التغذي بما يروق لنا، ويستهوي ذوقنا، وعندما يطيب لنا.

اعتراض: ستكون لذلك نتائج حسنة في الأجسام السليمة وذات التركيبة الحسنة، والتي تكون الشاهية فيها حسنة الاتزان، ونافعة للجسم، لا في الأجسام المريضة.

جواب: ليس ذلك صحيحاً أبداً؛ فحتى عندما نكون مرضى، فإن الطبيعة تبقى مع ذلك هي هي، [هذه] الطبيعة التي تبدو على وجه التحديد وكأنها تلقي بالإنسان في الأمراض حتى تتخلص تخلصاً حسناً من الورطة، والتي تبدو وكأنها تتلاعب بالحواجز، شريطة أن =

الأدوية التي زودتنا بها الطبيعة. ولما كنت أنوي بذل كل حياتي في البحث عن علم على مثل هذا الحد من الضرورة، وعثرت على طريق يبدو لي أنه [سيقودنا] لا محالة إليه[23] إن نحن اتبعناه، ولا

نخضع لها. ولو سمح الأطباء للناس بالأطعمة والمشروبات التي يريدونها عادة، عندما يصابون بمرض، لربما أعادوا لهم العافية [بذلك] أفضل مما [يفعلون] بالأدوية الكريهة، مثلما تثبت ذلك التجربة [العادية] ذاتها؛ وفعلاً، ففي هذه الحالات، تتابع الطبيعة إصلاح ذاتها بذاتها، وتوفق في ذلك أحسن بكثير من الطبيب [الذي هو] خارج عنها، لأنها واعية بذاتها تمام الوعي.

اعتراض: ولكن هناك أطعمة. . . إلخ. بعدد لامتناه، فما هو الاختيار الذي يجب اتباعه، وحسب أي ترتيب يجب تناولها؟

جواب: إن التجربة هي التي تعلمنا ذلك؛ إذ نحن نعلم ما إذا كان طعام ما مفيداً لصحتنا أم العكس، وهكذا فنحن نستطيع دائماً أن نعلم مستقبلاً ما إذا كان علينا أن نتناوله من جديد، بالكيفية نفسها وحسب الترتيب نفسه، أم علينا أن نعدل عنه؛ وهكذا فإن الإنسان كما يقول تيبار (Tibère). عندما يبلغ عمره الثلاثين سنة، ينبغي أن يصبح بلا حاجة إلى طبيب، لأنه في هذه السن يصبح بإمكانه أن يعلم علماً كافياً، بنفسه وعن طريق التجربة، ما هو نافع وما هو ضار، وأن يصبح هكذا طبيب نفسه» (أ. ت.، ج 5، ص 178-179).

انظر كذلك الفكرة نفسها بالرسالة التي أوردت أهم مقاطعها بهذا الشأن بالهامش رقم 18 من هذا الجزء، إلى مركيز نيوكاستل، تشرين الأول/ أكتوبر 1645، والتي تتواصل على هذا النحو: «وكل ما أستطيع قوله الآن بهذا الصدد، هو أني على رأي تيبار الذي يحبذ أن يكون الذين بلغوا سن الثلاثين سنة، قد حصلوا من التجارب حول الأشياء التي يمكن أن تنفعهم أو تضر بهم، ما يكفي ليكونوا أطباء أنفسهم. ويبدو لي، فعلاً، أنه ليس هناك شخص له قليل من الفكر، لا يستطيع أن يلاحظ ما هو نافع للصحة، على شرط أن ينتبه لذلك قليلاً، أفضل مما يستطيع أن يعلمه إياه أكثر الأطباء علماً» (أ. ت.، ج 4، ص 329-330).

(23) يرسم ج. خط التطور الذي اتّبعه ديكارت إزاء مسألة الطب، والذي قاده من هذا الحماس والعزم على تأسيس هذا العلم وبسط حقائقه وقواعده للعموم، إلى الاعتراف صراحة بفشله في هذا الميدان، ويمكن أن نلمس ذلك بالخصوص، من خلال نصوص المراسلات الآتية:

- انظر إلى مارسان، كانون الثاني/ يناير 1630: «إني متأسف لمرضك... وأرجوك أن تبقى على قيد الحياة، إلى أن أعلم على الأقل، هل هناك وسيلة للعثور على طب يرتكز على براهين قطعية، وهو ما أبحث فيه الآن» (أ. ت.، ج 1، ص 105-106).

- انظر إلى مارسان، 9 كانون الثاني/ يناير 1639: «وينبغي أن أكون قد سئمت الحياة =

= إن أنا أهملت المحافظة على نفسي بعد ما تلقيته من رسالتكم، حيث تعلمونني أنكم، مع بعض الأشخاص من ذوي الهمم الكبيرة، على درجة من الاعتناء بأمري، تجعلكم تخشون عليّ المرض إن أنتم لبثتم أكثر من خمسة عشر يوماً دون أن تصلكم رسائلي. ولكن حمداً لله، فإني لم أتعرض منذ ثلاثين سنة إلى أي داء يستحق هذا الاسم. ولما كان العمر قد انتزع مني هذه الحرارة في الكبد، وهي التي كانت في ما مضى تحبب إلي حمل السلاح، وجعلني لا أمتهن إلا الجبن، ولما كنت أيضاً قد اكتسبت قليلاً من المعرفة بالطب، وأحس بدبيب الحياة في... فإني أكاد أحسب أني الآن أبعد عن الموت مما كنت في شبابي... غير أن كل المسألة تعود هنا إلى العناية الإلهية التي، إذا تركت المزاح جانباً، أخضع لها عن طواعية... وتتمثل إحدى نقاط أخلاقي في أن نحب الحياة دون أن نخاف الموت» (أ. ت.، ج 2، ص 480).

- انظر إلى مارسان، 20 شباط/ فبراير 1639: «إني لم أكتف باعتبار ما كتبه فيزاليوس (Vezalius) وغيره في التشريح، بل اعتبرت كذلك أشياء أخرى عديدة أكثر دقة من التي كتبوا عنها، لاحظتها عند قيامي شخصياً بتشريح حيوانات مختلفة، وهو عمل كثيراً ما شغلت نفسي به منذ إحدى عشرة سنة، ولست أعتقد أن هناك طبيباً نظر فيه عن كثب أكثر مما فعلت. ولكني لم أجد فيه أي شيء لا يمكن، في اعتقادي، شرح تكوينه شرحاً مفصلاً بالأسباب الطبيعية، تماماً مثلما شرحت في كتاب **الأنواء** تكون حبة ملح، أو سبيخة ثلج صغيرة. ولو كان علي أن أعيد كتاب **العالم**، حيث افترضت جسم حيوان تام التكون، واكتفيت بتبيين وظائفه، لحاولت أن أضع فيه أيضاً أسباب تكونه وولادته، ولكني مع ذلك، لا أعلم بعد ما يكفي لشفاء أحد أمراض الحمى. ذلك في اعتقادي، لأني أعرف الحيوان على وجه العموم، وهو لا يتعرض أبداً لمثل ذلك المرض، ولم أعرف بعد الإنسان بالخصوص الذي يتعرض له» (أ. ت.، ج 2، ص 525-526).

- انظر إلى مركيز نيوكاستل، تشرين الأول/ أكتوبر 1645، المقطعان اللذان أوردتهما أعلاه بالهامشين رقم 18 و22 من هذا الجزء، وبالخصوص «وكل ما أستطيع قوله الآن بهذا الصدد...» (أ. ت.، ج 4، ص 329).

- انظر إلى شانو، 15 حزيران/ يونيو 1646: «... فإن هناك بعداً كبيراً بين المدلول العام الذي حاولت تقديمه في مبادئي عن السماء والأرض، والمعرفة الخاصة بطبيعة الإنسان، التي لم أطرقها بعد. غير أنني... سأبوح لك بسر، وهو أن المدلول الذي سعيت إلى الحصول عليه في الفيزياء، قد ساعدني كثيراً على وضع أسس يقينية في الأخلاق؛ وإني قد شفيت غليلي بسهولة في هذا الموضع، أكثر من مواضع كثيرة أخرى تهم الطب، رغم أنني سخرت لها وقتاً أطول بكثير مما سخرته للأخلاق. وهكذا، فعوض أن أعثر على وسائل للحفاظ على الحياة، عثرت على وسيلة أخرى، أكثر سهولة ويقيناً، وهي أن لا أخاف الموت...» (أ. ت.، ج 4، ص 441). =

[يمكن] أن يمنعنا منه إلا قصر الحياة أو نقص في التجارب[24]، حكمت بأنه لا يوجد دواء ضد هاتين الآفتين، أفضل من أن أقدم للجمهور بإخلاص كل [الأشياء] القليلة التي قد أعثر عليها، وأن أدعو العقول الفذة للسعي إلى المضي قدماً بالمساهمة، كل حسب ميله ومقدرته، في التجارب التي يجب القيام بها[25]، وبتقديمهم أيضاً للجمهور كل الأشياء التي قد [يحصلون] على معرفتها، حتى إذا [استطاع] الأواخر أن يبدأوا حيث انتهى الأوائل، وتم بذلك الجمع بين أعمار الكثيرين وأعمالهم[26]، [استطعنا] أن نذهب جميعاً

= (24) انظر إلى هويجانس، حزيران/ يونيو 1645: «وأغرب ما في الأمر خلاصة الحكم الذي أرسلته لي، ومفادها أن ما يمنع مبادئي من أن تقبل داخل المدرسة هو أنها لا تثبتها التجربة... وإني لأجد من العجيب، رغم أني قد برهنت برهنة مفصلة على عدد من التجارب يكاد يكون مساوياً لعدد السطور التي في كتبي، ورغم أني قد شرحت عموماً في مبادئي، كل ظواهر الطبيعة، وشرحت بنفس الوسيلة، كل التجارب التي يمكن القيام بها حول الأجسام غير الحية، ورغم أنه لا أحد شرح أبداً أي ظاهرة بمبادئ فلسفة العوام، رغم ذلك، فإن اتباع هذه لا يتورعون عن مؤاخذتي من أجل نقص في التجارب» (أ. ت.، ج 4، ص 224-225).

(25) انظر إلى فيلبرسيو، صيف 1631: «وإني أنصحك بأن تضع أغلب هذه الأشياء في شكل قضايا ووسائل وقوانين، وأن تدعها ترى النور حتى تجبر الغير على إثرائها ببحوثهم وملاحظاتهم. وذلك ما أرجو أن يقوم به كل الناس، حتى يستعان بتجارب العديد على اكتشاف أجمل الأشياء في الطبيعة، وبناء فيزياء واضحة مبرهنة وأكثر فائدة من التي تدرس عادة...» (أ. ت.، ج 1، ص 215-216). انظر كذلك إلى مارسان، 10 أيار/ مايو 1632: «لقد أعلمتني فيما مضى بأنك تعرف أشخاصاً يستمتعون بالعمل من أجل تقدم العلوم، إلى حد أنهم يرغبون في القيام بمختلف التجارب على نفقتهم. ولو أراد أحدهم أن يقوم بكتابة تاريخ الظواهر السماوية...» (أ. ت.، ج 1، ص 251).

(26) حول ارتباط الحقيقة بالزمن وظهورها شيئاً فشيئاً، انظر كذلك **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «أما الفائدة الرئيسية والأخيرة من هذه المبادئ فتتمثل في أنه يمكن بدراستها، اكتشاف كثير من الحقائق التي لم أشرحها؛ وبالمرور هكذا شيئاً فشيئاً من التي شرحتها إلى التي لم أشرحها، يتيسر الحصول مع مر الزمن، على معرفة تامة بكل الفلسفة، والارتقاء إلى أعلى درجات الحكمة، إذ مثلما نرى في كل الفنون، رغم أنها تكون في البداية فضة ناقصة، =

معاً إلى أبعد مما يستطيعه كل واحد منفرداً.

[3] وقد كنت لاحظت بخصوص التجارب[27]، أن ضرورتها تزداد بقدر ما نتقدم في المعرفة، إذ من الأفضل في البداية أن لا نعتقد إلا

= ولكنها لما كانت تحتوي على بعض الحقائق التي تبين التجربة نتائجها، فهي تتحسن شيئاً فشيئاً بالاستعمال. كذلك، عندما تتوفر لنا مبادئ حقيقية في الفلسفة، فنحن لا نستطيع أن نتخلف، إذا اتبعناها، عن العثور أحياناً على حقائق أخرى؛ ولن يكون بالإمكان البرهنة على خطأ مبادئ أرسطو، بأفضل من القول إن الناس لم يهتدوا إلى تحقيق أي تقدم بواسطتها رغم اتباعهم لها منذ قرون عدة...

«واعلم جيداً أيضاً أنه يمكن أن تمر قرون عدة قبل أن تستنتج من هذه المبادئ كل الحقائق التي يمكن أن تستنتج منها، وذلك لأن أغلب التي لم يتم العثور عليها بعد ترتبط ببعض التجارب الخاصة التي لم تحدث صدفة، بل ينبغي أن ينبري للبحث عنها رجال جد أذكياء، وأن لا يدخروا في سبيلها عناية ولا بذلاً، ولأنه من الصعب جداً أن يكون الذين يملكون المهارة في استغلالها، هم أنفسهم الذين يملكون القدرة على إقامتها، وكذلك لأن أغلب العقول النيرة قد أصبحت تسيء الظن بكامل الفلسفة بسبب ما لاحظته من نقائص في التي كانت شائعة إلى حد الآن، وذلك إلى درجة العدول عن البحث عن فلسفة أخرى، أفضل منها...» (أ. ت.، ج 9، ص 18-19).

حول مسألة تاريخية الحقيقة أو عدم تاريخيتها في نظر ديكارت، انظر: Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes* (Paris: Gallimard, 1960) pp. 84-127.

(27) يحوصل ج. مختلف المعاني التي يستعمل فيها لفظ «التجربة» عند ديكارت، ويرجعها إلى ثلاثة معانٍ رئيسية:

1) الوقوف على مختلف الأحداث الملحوظة في الطبيعة، سواء منها ما هو سائر متداول لدى حواسنا، أو ما هو غريب لا يحدث إلا صدفة أو في ظروف خاصة.

2) إبراز الاتفاق والانسجام الحاصل بين مختلف حلقات استنتاج ما وملاحظة الأحداث التي يتعلق بها. ويعني ذلك أن البناءات الفكرية في آن واحد، تتفق مع الظواهر الطبيعية، وتكشف عنها. وهذا المعنى هو المعنى الديكارتي الأصلي للفظ التجربة. انظر الهامش رقم 24 من هذا الجزء.

3) ما يسميه بيكون التجربة الحاسمة، وهي الأحداث التي من شأنها أن تحكم بين نظريتين أو فرضين فأكثر، يتساويان من حيث قيمتهما المنطقية أو العقلية، ولكنهما يقدمان كل في ما يخصه، شرحاً يختلف عن الآخر بشأن الظاهرة نفسها.

التي تتقدم بصفة تلقائية[28] إلى حواسنا[29] ولا يمكن أن نتجاهلها، على شرط أن نفكر فيها ولو قليلاً، من أن نبحث عن أندرها

(28) انظر إلى مارسان، 23 كانون الأول/ ديسمبر 1630: «لقد كنت نسيت قراءة الملحوظة التي عثرت عليها أخيراً في رسالتك والتي تعلمني فيها... بأنك ترغب في معرفة وسيلة للقيام بتجارب نافعة. وليس لي ما أقوله بهذا الشأن بعد ما كتبه عنه فيرولاميوس (Verulamius) [بيكون]، سوى أنه ينبغي أن لا يكون [المرء] مغرماً بالبحث عن كل الخصوصيات الطفيفة المتعلقة بمادة ما، وأن يبدأ بالقيام أساساً بتدوين كل الأشياء العامة المتداولة، والتي هي جد يقينية ويمكن معرفتها دون تكاليف. مثل أن كل الأصداف متجهة في اتجاه واحد...، وأن جسم كل الحيوانات ينقسم إلى ثلاثة أجزاء... لأن هذه [الأشياء] هي التي تقود لا محالة إلى البحث عن الحقيقة. أما بخصوص [التجارب] التي هي أكثر تخصصاً، فإنه من المحال أن لا يقوم [أحد] بما هو نافل منها، أو حتى بما هو خاطئ، إن لم يكن عالماً بحقيقة الأشياء قبل القيام بها» (أ. ت.، ج 1، ص 195-196).

انظر كذلك إلى مارسان، 10 أيار/ مايو 1632، النص الذي أوردته بالهامش رقم 25 من هذا الجزء والذي يتواصل على هذا النحو: «فلو أراد أحدهم أن يقوم بكتابة تاريخ الظواهر السماوية، تبعاً لطريقة فيرولاميوس، دون أن يضع في ذلك أي حجة ولا أي فرضية، فيصف لنا السماء وصفاً دقيقاً، كما تظهر الآن، وما هو وضع كل نجم ثابت بالمقارنة مع [النجوم] المجاورة، وما هو الفرق [بينها] سواء من حيث الحجم، أو من حيث اللون، أو من حيث الإضاءة...» (أ. ت.، ج 1، ص 251).

(29) انظر إلى شانو، 6 آذار/ مارس 1646: «ولو أنك أيضاً ألقيت حيناً نظرة خارج مدفأتك، لربما كان بإمكانك أن ترى في الهواء بعض الأنواء المخالفة للتي وصفتها، ولكان باستطاعتك أن توجه إلي بشأنها بعض المعارف القيمة.

ملاحظة وحيدة قمت بها حول الثلج المسدس [الزوايا والأضلع]، سنة 1635، كانت سبباً في **المصنف** الذي ألفته حولها [يعني مصنف **الأنواء**]. إذ لو أن كل التجارب التي أحتاج إليها لإنهاء فيزيائي، نزلت إلي هكذا من السماء، ولو لم أكن بحاجة إلا لأعين لمعرفتها، لمنيت نفسي بإنهاء [الفيزياء] في وقت قصير؛ ولكن لما كنت بحاجة أيضاً إلى أيد للقيام بها، ولما كنت لا أملك منها ما يصلح لذلك، فإني قد فقدت تماماً رغبة المزيد في العمل [بهذا الصدد]» (أ. ت.، ج 4، ص 377-378).

وانظر أيضاً إلى شانو، 15 حزيران/ يونيو 1646: «وسأقول لك أيضاً، إنني إذ أترك نبت حديقتي ينمو من أجل التجارب التي أترقب القيام بها عليه، للعمل على إنهاء فيزيائي، فإني أتوقف كذلك أحياناً للتفكير في المسائل الخاصة بالأخلاق...» (أ. ت.، ج 4، ص 442).

و[أعسرها] على الدراسة(30). لأن هذه [التجارب] النادرة، كثيراً ما تغالط [دارسها] عندما يكون لم يطلع بعد على أسباب [التجارب] الأكثر تداولاً، ولأن الظروف التي ترتبط بها، تكاد تكون دائماً على حد من الخصوصية والدقة بحيث تصعب ملاحظتها. غير أن النظام الذي اتبعته في هذا [الميدان] كان كالآتي. لقد سعيت بادئ ذي بدء إلى العثور بوجه عام على المبادئ أو الأسباب الأولى(31)، لكل ما هو [كائن]، أو يمكن أن يكون(32) في العالم، دون أن أعتبر لهذا

---

(30) انظر الجزء 2 من الكتاب: «... مبتدئاً بأبسط المواضيع وأيسرها على المعرفة، للارتقاء شيئاً فشيئاً، وحسب التدرج، إلى معرفة أكثرها تركيباً...». وبخصوص التجارب النادرة والمدروسة، انظر **البحث عن الحقيقة**: «وبخصوص العلوم التي ليست سوى الأحكام اليقينية التي نسندها إلى معرفة سابقة، فإن بعضها يستنبط من الأشياء المتداولة والتي سمع عنها كل الناس، [ويستنبط] البعض الآخر، من التجارب النادرة المدروسة. وإني لأعترف أيضاً أنه قد يكون من المحال الحديث حديثاً مفصلاً عن كل الأخيرة؛ لأن ذلك يتطلب أولاً، [أن يكون المرء] قد بحث عن كل النباتات والأحجار التي توجد في الهند، وأن يكون قد رأى الفنقس (Le Phénix)، وبإيجاز، أن لا يجهل شيئاً عن أغرب ما يوجد في الطبيعة...» (أ. ت.، ج 10، ص 503).

(31) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «... مثل أن لفظ الفلسفة هذا يعني دراسة الحكمة، وأن الحكمة لا تعني التبصر في الأعمال فحسب، بل معرفة تامة بكل الأشياء التي يمكن للمرء أن يعرفها، سواء أكان ذلك لتسيير حياته أم للحفاظ على الصحة واختراع كل الفنون؛ وأنه من الضروري، حتى تكون هذه المعرفة على هذا النحو، أن تستنتج من المبادئ الأولى، بحيث إنه للعمل على كسبها، وهو ما يسمى على وجه التحديد تفلسفاً، يجب البدء بالبحث عن هذه الأسباب الأولى، أعني عن المبادئ؛ وأن يتوفر في هذه المبادئ شرطان: أحدهما أن تكون على درجة من الجلاء بحيث لا يستطيع العقل البشري أن يشك في حقيقتها عندما يجتهد بعناية في اعتبارها؛ والآخر، أن تتوقف عليها معرفة الأشياء الأخرى، بحيث يمكن معرفة [تلك المبادئ] قبل [هذه الأشياء الأخرى]، لا العكس، [أي الأشياء الأخرى] دون [المبادئ]...» (أ. ت.، ج 9، ص 2). انظر كذلك النصوص التي أوردتها من المصدرالمذكور، بالهامشين رقم 12 و13، من هذا الجزء.

(32) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... ودون أن أسند حججي إلى مبدأ آخر غير كمالات الإله اللامتناهية، سعيت إلى أن أبرهن على كل [القوانين] التي كان يمكن أن يوجد بشأنها بعض الشك، وإلى أن أبرز أنها على نحو لو خلق الإله معه عدة عوالم، لما وجد فيها واحد لم تكن فيه متبعة». انظر كذلك الهامش رقم 41 بهذا الصدد.

الغرض إلا الإله وحده الذي خلقه، ودون أن أستنبط [تلك الأسباب] من شيء آخر سوى بعض بذور الحقائق التي هي بالطبع في أنفسنا(33). وبعد ذلك، فحصت ماذا كانت النتائج الأولى المعهودة التي يمكن استنتاجها(34) من تلك الأسباب: ويبدو أني عثرت(35) من خلال ذلك على سماوات، وكواكب، وأرض(36)، و[أني عثرت] فوق الأرض(37) على ماء، وهواء ونار، ومعادن، وبعض الأشياء

(33) انظر كذلك الجزء 5، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «... بل إنني وقفت أيضاً على بعض القوانين التي جعلها الإله في الطبيعة، وطبع في نفوسنا مدلولات عنها، بحيث لا نستطيع، بعد التفكير فيها ملياً، أن نشك في كونها متبعة في كل ما هو كائن أو حادث في العالم». وكذلك النص الذي أوردته بالهامش رقم 12، بهذا الصدد، وبالخصوص: «وهي كلها فطرية في أذهاننا، مثلما يطبع الملك قوانينه في قلوب رعيته، لو كان قادراً على ذلك» إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 145).

(34) انظر **العالم**: «بحيث إن الذين سيعرفون معرفة كافية كيفية تفحص نتائج هذه الحقائق [الأزلية أو الرياضية]، وقواعدنا [الخاصة بالحركة] سيستطيعون معرفة النتائج بأسبابها؛ وسيستطيعون، على حد قول المدرسية، امتلاك براهين قبلية عن كل ما يمكن إنتاجه في هذا العالم الجديد» (أ. ت.، ج 11، ص 47).

(35) تعني هذه العبارة، كما يلاحظه ج.، أني وجدت عن طريق الاستنتاج، أي عن طريق الاستدلال العقلي. ونجد هنا تذكيراً آخر بأن الفيزياء مستنتجة استنتاجاً رياضياً، وليست مجموعة ملاحظات عينية. انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «ثم بينت بعد ذلك كيف كان يجب أن يتهيأ الجزء الأوفر من مادة هذا الهباء، وأن يتنظم، طبقاً لتلك القوانين...»، انظر كذلك الهامش رقم 42 بهذا الصدد، والنص الذي أوردته به من الرسالة إلى مارسان، 10 أيار/ مايو 1632 وبالخصوص: «... وتمثل معرفة هذا النظام مفتاحاً وأساساً لأسمى وأكمل علم يمكن للناس أن يتملكوه بشأن الأشياء المادية. لاسيما أنه يمكن للمرء عن طريق ذلك العلم أن يعلم علماً قبلياً، كل مختلف الصور والماهيات التي عليها الأجسام الأرضية، بينما نكون مجبرين، إن نحن حرمنا ذلك العلم، على الاكتفاء بالتكهن بها بصفة بعدية، ومن خلال نتائجها» (أ. ت.، ج 1، ص 250).

(36) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... وأن يتنظم طبقاً لتلك القوانين بكيفية تجعله مشابهاً لسماواتنا؛ وكيف كان يجب، مع ذلك، أن تكوّن بعض أجزائه أرضاً، وبعض [أجزائه] كواكب ونجوماً مذنّبة...».

(37) انظر أيضاً» الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «وانتقلت من هناك إلى =

الأخرى التي هي أكثرها تداولاً وبساطة، وتبعاً لذلك، أيسرها على المعرفة. ثم عندما أردت النزول إلى التي هي أخص، اعترضني فيها من التنوع ما جعلني أعتقد أنه ليس باستطاعة الفكر البشري أن يميز بين صور وأنواع الأجسام التي على الأرض، و[صور وأنواع أجسام] أخرى غير متناهية العدد كان يمكن أن تكون عليها، لو أراد الإله وضعها هناك[38]، ولا باستطاعته تبعاً لذلك، أن يبين خيط الربط بينها وبين استعمالنا [لها] إلا بتقديم النتائج على الأسباب، واعتماد كثير من التجارب الخاصة[39]. وعلى إثر ذلك، وبعد أن راجعت بالفكر كل الأشياء التي تقدمت إلى حواسي، فإني لأجرأ على القول

= الحديث بوجه الخصوص عن الأرض... وكيف يجب أن يحدث وضع السماوات والأرض، وخصوصاً [وضع] القمر، في ما على سطحها من ماء وهواء، مداً وجزراً...»، والهوامش 55، 56 و57 بهذا الصدد.

(38) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من الكتاب: «وأن لا أتحدث إلا عما قد يحدث في عالم جديد، لو أن الإله خلق الآن في مكان ما، في الفضاء الخيالي، ما يكفي من المادة لتكوينه...». ونلاحظ أن هذا الافتراض الذي اعتمده ديكارت وسيلة للبرهنة على قابلية كل الظواهر الطبيعية لأن تستنتج استنتاجاً عقلياً، وهو ما يعتقد أنه قام به بخصوص الأجسام الكبيرة، يصل هنا إلى حدوده، عندما يتعلق الأمر بالأجسام الصغيرة. ويعني ذلك، أن الاستدلال الرياضي، وإن استطاع أن يكتسح ميدان الفيزياء، فهو يتعثر تعثراً هاماً عندما يبلغ ميدان الكيمياء، وذلك ما يجبر على اعتماد التجربة والالتجاء إلى معاينة الأحداث، وإسناد الأولوية للملاحظة على الاستدلال.

(39) انظر إلى مارسان، كانون الأول/ ديسمبر 1640: «إني لا أعرف معرفة كافية طبيعة الذهب، لأحدد كيفية تحرك أجزائه داخل ماء الفضة... ولكن هناك مليون تجربة يمكن أن تبرهن على حركة أجزاء الماء، التي لا نراها بالعين: مثال ذلك، عندما نذيب داخلها ملح البارود، فكيف تنزع كل أجزاء هذا الملح إلى أن تتجمع في شكل عصى في أسفل الإناء وعلى جنباته، إن لم تكن قد تحركت لتبلغ تلك الأماكن؟ وأخيراً ألق بقطرة خمر أحمر في الماء، وسترى رؤية العين كيف يسيل [ذلك الخمر] في كل اتجاه كي يختلط [بالماء]. وأعتقد أن أجزاء الذهب، والأجسام الصلبة الأخرى، تملك حركة ما بسبب المادة اللطيفة التي تمر عبر مسامها ولكنها لا تفصلها [عن بعضها]، مثلما تتحرك أوراق الأشجار وفروعها بفعل الريح، دون أن تنقطع» (أ. ت.، ج 3، ص 256-257).

إني لم ألاحظ فيها شيئاً واحداً لا أستطيع شرحه شرحاً يسيراً بالمبادئ التي عثرت عليها(40). ولكن يجب أيضاً أن أعترف بأن قوة الطبيعة على حد من الرحابة والاتساع(41) وهذه المبادئ على حد من البساطة والشمول، بحيث أكاد لا ألاحظ أي نتيجة خاصة لا أعلم منذ الوهلة الأولى أنه يمكن استنتاجها منها بكيفيات كثيرة مختلفة(42)، وأن أكبر صعوبة لدي تتمثل عادة في العثور على الكيفية

---

(40) انظر **المبادئ**، الجزء 4، الفقرة [199]: «... ليس من شيء نستطيع أن نضعه بين هذه الظواهر سوى ما يمكن أن ندركه عن طريق الحواس، ولكن [إذا] استثنينا ما تتميز به أجزاء كل جسم من حيث حركتها ومقدارها وشكلها ووضعها، وهي أشياء شرحتها هنا بقدر ما يمكن من الدقة، فإننا لا ندرك بالحواس شيئاً خارجاً عنا سوى الضوء، والألوان، والروائح، والطعوم، وخاصيات اللمس. وهي كلها قد برهنت بشأنها على أننا لا ندرك منها شيئاً خارج فكرنا سوى حركة بعض الأجسام [التي تبدو لنا فيها]، أو مقاديرها أو أشكالها...» (أ. ت.، ج 9، ص 317-318).

(41) انظر **العالم**: «ولنضف إلى ذلك أنه يمكن لهذه المادة أن تنقسم إلى كل الأجزاء وحسب كل الأشكال التي نستطيع أن نتخيلها؛ وأن كل جزء من هذه الأجزاء يمكن أن يتلقى في ذاته كل الأشكال التي نستطيع أن نتصورها. ولنفرض كذلك أن الإله يقسمها بالفعل إلى كل تلك الأجزاء التي [يكون] بعضها أكبر والبعض الآخر أصغر. و[يكون] بعضها على شكل، والبعض الآخر على شكل مخالف، بقدر ما يطيب لنا أن نتخيل ذلك. وليس يعني ذلك أنه يفصل [تلك الأجزاء] عن بعضها بحيث يترك خلاء بينها؛ بل لنتصور أن كل التمييز الذي يضعه فيها، يتمثل في تنوع الحركات التي يودعها إياها، والتي تجعل بعضها منذ الوهلة الأولى لخلقها، يتحرك في اتجاه، والبعض الآخر في اتجاه مخالف، و[تجعل البعض يتحرك] بأكثر سرعة و[البعض] الآخر بأكثر بُطءَ (أو إن شئتم لا [يتحرك] بتاتاً)، وأنها تواصل حركتها من بعد ذلك حسب القوانين العادية في الطبيعة» (أ. ت.، ج 11، ص 34).

(42) انظر **المبادئ**، الجزء 4، الفقرة [204]: «وسيعترض [علي] أيضاً بأنه، رغم أنني قد أكون تخيلت أسباباً يمكن أن تنتج نتائج شبيهة بالتي نراها، فليس علينا لذلك أن نستنتج أن التي نراها قد أنتجتها تلك [الأسباب]. لأنه مثلما يستطيع ساعاتي ماهر أن يضع ساعتين تقيسان الساعات بنفس الكيفية، وليس بينهما أي اختلاف في ما يبدو منهما للعيان، رغم أنه ليس ثمة شيء متشابه في تركيبة دواليب كل منهما: كذلك فمن اليقين أن الإله يملك وسائل لامتناهية من حيث تنوعها، ويمكن أن يكون قد اعتمد كلاً منها لجعل كل الأشياء التي في هذا العالم تظهر على النحو الذي تظهر عليه الآن، دون أن يكون باستطاعة العقل البشري أن يعرف ما تم اعتماده [فعلاً] لذلك، من بين تلك الوسائل. وهو أمر لا أجد أي صعوبة في =

المحددة التي بها ترتبط تلك [النتيجة] بهذه [المبادئ][43]. ولست أعرف من حل لهذه [الصعوبة] سوى أن أبحث من جديد عن بعض التجارب التي تكون على نحو بحيث لا تنتج عنها النتائج نفسها، إن نحن شرحناها بكيفية أو بكيفية مخالفة[44]. وبعد، فلقد بلغت الآن حداً أصبحت أرى معه، حسب ظني، رؤية كافية، ما هي الوجهة التي ينبغي اتباعها للقيام بمعظم [التجارب][45] التي يمكن أن تصلح

= التسليم به. وسأحسب أني قمت بعمل كاف لو كانت الأسباب التي شرحتها على نحو يجعل كل النتائج التي يمكن أن تنتجها مشابهة للتي نراها في العالم، دون أن أفصل في ما إذا كانت هي التي تنتجها [فعلاً] أم غيرها (أ. ت.، ج 9، ص 322).

(43) المصدر نفسه، النص الذي يتواصل مباشرة: «بل أعتقد أنه ليس ينقص فائدة في الحياة أن نعرف أسباباً متخيلة على هذا النحو، من أن نعرف [الأسباب] الحقيقية: إذ ليس للطب والميكانيكا، وعلى وجه العموم كل الفنون التي تصلح لها معرفة الفيزياء، من غاية سوى أن تلصق بعض الأجسام المحسوسة ببعضها بحيث تنتج عنها، تبعاً للأسباب الطبيعية، بعض النتائج المحسوسة؛ وهو أمر نستطيع، إذا اعتبرنا سلسلة بعض الأسباب المتخيلة هكذا، أن نقوم به على نفس النحو سواء أكانت [تلك الأسباب] خاطئة أم صحيحة، ما دمنا نفترض هذه السلسلة متماثلة في ما يتعلق بالنتائج المحسوسة...» (أ. ت.، ج 9، ص 322).

(44) يؤكد ج. أن ديكارت الذي قرأ بيكون وصادق صراحة على استخلاصاته بشأن نظريته في التجربة، يتذكر هنا، في ما يبدو، ما يسمّيه بيكون التجربة الحاسمة...» مع هذا الفارق، وهو أن التجربة الحاسمة تعني في نظر بيكون ما يسمح للباحث بأن يتبيّن داخل مجموعة من الأحداث، ذلك الحدث المحدّد المتسبّب حقاً في إنتاج الظاهرة التي هي موضع البحث، في حين تعني في نظر ديكارت تجربة تسمح بالحسم بين استنتاجين قبليين، كلاهما ممكن ومعقول، لمعرفة أيهما يتفق مع الأحداث. انظر كمثال على ذلك، الجزء 5، الفقرة [8] من هذا الكتاب: «ولكن هناك أشياء عدة أخرى تشهد بأن السبب الحقيقي لحركة الدم هذه، هو الذي قلته»، وكذلك الهامش رقم 168 بهذا الصدد، والنص الذي أوردته من **مصنف الإنسان**: «غير أن ذلك ليس يثبت شيئاً آخر سوى أن التجارب في حد ذاتها كثيراً ما توفر لنا فرص الوقوع في الخطأ... ولكن حتى نستطيع أن نلاحظ أياً من هذين السببين هو الحقيقي، وجب أن تعتبر تجارب أخرى لا تصلح لهما معاً...» (أ. ت.، ج 11، ص 242).

(45) نلاحظ الفرق بين أسلوب هذه الجملة وأسلوب الجملة التي ينتهي عندها الجزء 2 من هذا الكتاب: «... قبل أن أكون قد بلغت سناً أكثر نضجاً بكثير من الثلاثة والعشرين =

لهذا الغرض، غير أني أرى أيضاً أن هذه [التجارب] على نحو، وبعدد على درجة من الارتفاع، بحيث لا تكفي يداي ولا [يكفي] دخلي، وإن ارتفع ألف مرة على ما هو عليه الآن، للقيام بها كلها[46]؛ بحيث إنه تبعاً لما سأجده منذ الآن من السهولة للقيام بكثير أو قليل منها[47]، سأتقدم كذلك كثيراً أو قليلاً في معرفة الطبيعة. وذلك ما كنت أمني النفس بالتعريف به من خلال المصنف الذي كتبته، والذي [أردت] أن أبين فيه بوضوح كاف [كل] الفائدة التي يمكن أن يجنيها الجمهور[48] من ذلك، حتى ألزم كل الذين يتوقون عموماً إلى خير البشرية، أعني كل الذين هم فضلاء بحق، لا بتظاهر

سنة التي كانت لي آنذاك، وقبل أن أكون قد سخرت وقتاً طويلاً في الاستعداد لذلك، سواء بانتزاع كل الآراء الفاسدة... أو بجمع التجارب المتعددة لجعلها فيما بعد مادة لاستدلالاتي...».

(46) انظر **المبادىء**، الرسالة المقدمة: «... لو كان بإمكاني القيام بكل التجارب التي أحتاج إليها لدعم استدلالاتي وتبريرها. ولكن لما رأيت أنه ينبغي لذلك [تسديد] نفقات كبيرة لا يقدر عليها فرد مثلي إن لم يساعده الجمهور عليها، ولما رأيت [أيضاً] أنه ليس عليّ أن أنتظر هذه المساعدة، اعتقدت من واجبي الاكتفاء مستقبلاً بالدراسة لثقافتي الخاصة، وأن الأجيال ستعذرني إن أنا قصّرت في العمل منذ الآن لفائدتها»، في: (أ. ت.، ج 9، ص 17). انظر كذلك إلى مركيز نيوكاستل، تشرين الأول/ أكتوبر 1645: «ولكن لما كان مصنف الحيوان الذي بدأت العمل به منذ ما يزيد عن خمس عشرة سنة يفترض كثيراً من التجارب التي لا بد منها لإنهائه، والتي لم أجد بعد القدرة على القيام بها، ولا أعلم متى ستكون لي [هذه القدرة]، فإني لست أجرأ على الادعاء بأني سأتركه يرى النور» (أ. ت.، ج 4، ص 326).

(47) انظر الجزء 5، الفقرة [5] من هذا الكتاب، والهامش رقم 110، والنصوص التي أوردتها به.

(48) انظر الجزء 5، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «... أن يطلع الجمهور على تفاصيلها»، وكذلك الهامش رقم 6 بهذا الصدد، والنصوص التي أوردتها به، وبالخصوص الرسالة إلى مارسان، 27 نيسان/ أبريل 1637: «... وفي نهاية الأمر، فإني لم أتحدث عن فيزيائي كما فعلت إلا لحمل الذين يرغبون فيها على تغيير الأسباب التي تمنعني من نشرها» (أ. ت.، ج 1، ص 368).

خادع[49]، ولا بمجرد الادعاء، بأن يبلغوني ما قاموا به بعد [من تلك التجارب]، وكذلك بمساعدتي في البحث عن التي يبقى القيام بها مطلوباً.

[4] غير أنه قد حصلت لي منذ ذلك الحين حجج أخرى جعلتني أغير رأيي وأعتبر أنه علي أن أواصل بحق كتابة كل الأشياء التي أرى أن لها بعض الأهمية بقدر ما أكتشف حقيقتها، وأن أوليها العناية نفسها التي تلزمها لو كنت أنوي نشرها: وليس ذلك للحصول على مزيد من الفرص لتدقيق النظر فيها فحسب، إذ نحن دون شك ندقق النظر دائماً في الأشياء التي نعتقد أن كثيراً من الناس سيطلعون عليها، أكثر من التي لا ننجزها إلا لأنفسنا، وكثيراً [ما حدث] أن الأشياء التي بدت لي صحيحة عندما بدأت أتصورها، ظهرت لي خاطئة عندما أردت وضعها على الورق؛ [ليس لهذا الغرض فحسب]، بل كذلك كي لا تضيع مني أية فرصة لإفادة الجمهور[50]، إن كنت قادراً على [إفادته]، وكي يتمكن الذين ستؤول إليهم مؤلفاتي

(49) انظر **المبادىء**، الإهداء: «هناك فرق كبير بين الفضائل الحقيقية و[الفضائل] التي ليست كذلك إلا في ظاهرها؛ وهناك أيضاً فرق كبير بين [الفضائل] الحقيقية الناجمة عن معرفة دقيقة بالحقيقة و[الفضائل الحقيقية] مرفوقة بجهل أو بخطأ، فالفضائل التي أسميها ظاهرة ليست، في الحقيقة، إلا رذائل، [ولكنها] لما لم تكن على درجة من التواتر مساوية لما عليه رذائل أخرى مقابلة لها، فقد اعتاد [الناس] أن يفضلوها على الفضائل المتمثلة في الاعتدال، والتي تمثل هذه الرذائل المقابلة مغالاة فيها. وهكذا، فلما كان من الناس من يغالي في الخوف من الخطر أكثر ممن يغالي في عدم الخوف منه، اعتبر التهوّر في كثير من الأحيان فضيلة؛ وانبهر [الناس] به في الأوقات المناسبة أكثر من [انبهارهم] بالشجاعة الحقيقية... أما بخصوص الفضائل الحقيقية، فهي لا تنجم كلها عن معرفة حقيقية، بل إن منها ما ينشأ أيضاً عن عدم [معرفة] أو عن خطأ؛ وهكذا، فإن البساطة كثيراً ما تتسبّب في الطيبة، وكثيراً ما يبعث الخوف على الورع واليأس على الشجاعة...» (أ. ت.، ج 9، ص 21-22).

(50) انظر الهامش رقم 48 من هذا الجزء، هذا وقد قطع ص. هذه الجملة التي أوّلها تأويلاً.

بعد موتي، إن كانت لهذه المؤلفات قيمة ما، من استعمالها على أحسن وجه؛ ولكنه ليس علي البتة أن أسمح بنشرها خلال حياتي(51)، حتى لا تجعلني الاعتراضات والمجادلات التي تنشأ عنها، أو الشهرة بحد ذاتها(52)، التي قد تكسبني إياها، أضيع الوقت الذي أنوي بذله في تثقيف نفسي(53). لأنه وإن كان من الحق أن كل إنسان ملزم بتوفير الخير لغيره بقدر ما يكون ذلك باستطاعته، وأنه لا قيمة البتة لمن لا يفيد أحداً، فإنه من الحق أيضاً أنه يجب أن تمتد عنايتنا إلى أبعد من الوقت الحاضر، وأنه لمن المفيد أن نتغاضى عن الأشياء التي قد تجلب بعض النفع لمن هم على قيد الحياة، إذا كان

---

(51) انظر إلى مارسان، آذار/ مارس 1637: «أعتقد أنك تسيء الظن بي كثيراً، وأنك تحسبني قليل الحزم في أفعالي، قليل الثبات عليها، عندما تعتقد أني قادر على النظر في ما طلبته مني بأن أغير عزمي، وأن أقرن حديثي الأول بفيزيائي، كما لو كنت أنوي تقديمها للطباعة منذ اليوم وكما هي. ولم أستطع الامتناع عن الضحك عندما قرأت الموضع الذي تقول فيه أني أجبر العالم على قتلي حتى يتسنى [للناس] أن يعجلوا الاطلاع على كتاباتي؛ وهو شيء لا أستطيع الإجابة عنه سوى بأن [هذه الكتابات] توجد بمكان وعلى حال بحيث لن يستطيع الذين قد يقتلونني أن يحصلوا عليها أبداً، وإني إن لم أمت على مهل تام، وعلى تمام الرضى عن الناس الأحياء، فإنهم لن يروها قطعاً قبل مضي مئة سنة على وفاتي» (أ. ت.، ج 1، ص 348-349)

(52) انظر النص الذي أوردته بالهامش رقم 7 من هذا الجزء، وخاصة: «... ثم إن رغبتي في حياة هادئة، وفي مواصلة العيش الذي بدأته على أساس هذا الشعار: عاش عيشاً حسناً من اختفى اختفاء حسناً...»، وانظر إلى مارسان، نيسان/ أبريل 1634 (أ. ت.، ج 1، ص 286). انظر أيضاً، إلى بلزاك، 15 نيسان/ أبريل 1631: «... لقد أصبحت على حدّ من التفلسف، بحيث أحتقر أغلب الأشياء التي يعيرها الناس عادة أهمية، وأعير أهمية لبعض التي لم يألفوا اعتبارها... وليس [ذلك] لأني لا أعبأ كثيراً بالشهرة عندما يكون [المرء] متيقّناً من كسبها حسنة وواسعة مثل التي حصلت عليها، أما إذا تعلّق الأمر [بشهرة] محدودة وغير ثابتة مثل التي أستطيع أن آملها، فإني أعتبرها أدنى بكثير من راحة البال التي أتمتع بها...» (أ. ت.، ج 1، ص 198).

(53) انظر الهامش رقم 46 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته من **المبادىء**، وخاصة: «اعتقدت من واجبي الاكتفاء مستقبلاً بالدراسة لثقافتي الخاصة...».

الغرض من ذلك الاهتمام بأخرى تجلب منه أكثر لأحفادنا[54]. كما أود أن يعلم [الجميع] أن القليل الذي تعلمته؛ إلى حدّ الآن يكاد لا يكون شيئاً بالمقارنة مع ما أجهله[55]، وما لم أيأس من قدرتي على تعلمه؛ إذ إن الأمر يكاد يكون متماثلاً بخصوص الذين يكتشفون الحقائق شيئاً فشيئاً في العلوم، والذين يشرعون في جمع الثروة[56]، فيجدون من العناء في الحصول منها على كميات كبيرة، أقل مما وجدوا من قبل، في الحصول على كميات زهيدة جداً، عندما كانوا فقراء. ويمكن أيضاً أن نقارنهم بقادة الجيوش الذين من المألوف أن تتضاعف قدراتهم بنسبة انتصاراتهم، والذين يحتاجون كي يحافظوا على مراكزهم إثر الانهزام في إحدى المعارك، إلى تبصر أكثر من [الذي يحتاجون إليه] بعد كسبها، كي يكتسحوا مدناً وأقاليم. إذ إن السعي إلى التغلب على كل الصعوبات والأخطاء التي تمنعنا من بلوغ معرفة الحقيقة، لهو حقاً بمثابة شن المعارك[57]، وإنه لمن الانهزام

---

(54) انظر نهاية الفقرة [2] من هذا الجزء: «... حتى إذا استطاع [الأواخر] أن يبدأوا حيث توقف الأوائل...»، وكذلك الهامش رقم 26 بهذا الصدد، والنص الذي أوردته من **المبادىء**، الرسالة المقدمة، وبالخصوص؛ «واعلم جيداً أنه يمكن أن تمرّ قرون عدة قبل أن تستنتج من هذه المبادىء كل الحقائق التي يمكن أن تستنتج منها...». انظر كذلك النص الذي أوردته بالهامش رقم 51 من هذا الجزء، ومن الرسالة إلى مارسان، آذار/ مارس 1637، وخاصة منه: «... وإني إن لم أمت على مهل تام، وعلى تمام الرضا عن الناس الأحياء، فإنهم لن يروها قطعاً قبل مضي مئة سنة على وفاتي».

(55) انظر الهامش رقم 30 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته من **البحث عن الحقيقة**، وبالخصوص: «... وإني لأعترف أيضاً أنه قد يكون من المحال الحديث حديثاً مفصّلاً عن كل الأخيرة؛ لأن ذلك يتطلب أولاً، [أن يكون المرء] قد بحث عن كل النباتات والأحجار التي توجد في الهند...».

(56) انظر الجزء 1، الفقرة [4] من هذا الكتاب: «غير أنني يمكن أن أكون قد أخطأت، ولم أعتبر ذهباً وماساً إلا قليلاً من النحاس والبلّور...».

(57) انظر كذلك صوراً أخرى يعبر بها ديكارت عن صعوبة المعرفة والخطر الذي يتعرض إليه طالبها، مثلما في **التأملات**، التأمل الثاني: «لقد كان التأمل الذي قمت به =

في إحداها أن يتقبل [المرء] بعض الآراء الخاطئة بخصوص إحدى المسائل التي هي على جانب من الشمول والأهمية، إذ لا بد له بعد ذلك، كي يعود إلى ما كان عليه من قبل، من حنكة أكثر بكثير من التي يحتاج إليها لتحقيق تقدم كبير، عندما يكون قد حصل مبادئ يقينية. أما في ما يخصني، فإن كنت قد عثرت في ما تقدم على بعض الحقائق[58] في العلوم (وأرجو أن تسمح الأشياء التي يحتوي عليها هذا المؤلف بالحكم بأني قد عثرت على البعض منها)، فإني لا أستطيع القول إنها لم تكن سوى نتائج وتوابع لخمس أو ست صعوبات رئيسية[59] اجتزتها، وأعتبرها بمثابة معارك [خضتها] وكان

= بالأمس [سبباً] في امتلاء فكري بعدد من الشكوك، بحيث لم يعد باستطاعتي نسيانها، ومع ذلك فإني لا أرى كيف يمكنني إزالتها؛ ولقد فوجئت [بذلك]، مثلما لو كنت سقطت فجأة في مياه عميقة، فلم أستطع أن أثبت قدمي في اليم، ولا أن أسبح لأطفو على سطحها» (أ. ت.، ج 9، ص 18). وكذلك في **البحث عن الحقيقة**:

«إني لأعترف بأنه قد يكون هناك خطر على الذين لا يعرفون الممر إن هم اقتحموه دون دليل، وإن الكثيرين قد تاهوا فيه؛ ولكن ليس عليك أن تخشى عبوره ورائي. إذ إن مثل هذا الإحجام قد منع الكثير من رجال الآداب من الحصول على مذهب يكون على درجة من المتانة واليقين بحيث يستحق لقب العلم...» (أ. ت.، ج 10، ص 512-513).

(58) انظر الجزء 5، نهاية الفقرة [1] من الكتاب: «... ثم إني لما نظرت في سلسلة هذه القوانين، بدا لي أني اكتشفت حقائق عديدة هي أنفع وأهم من كل ما تعلمته من قبل، بل وما آملت تعلمه».

(59) انظر أيضاً الجزء 5، نهاية الفقرة [1] من الكتاب: «ومع ذلك فإني لأجرأ على القول إنني لم أجد بخصوص كل الصعوبات الرئيسية التي جرت العادة بطرقها في الفلسفة، طريقاً لشفاء غليلي منها في وقت قصير فحسب، بل إنني وقفت أيضاً على بعض القوانين التي جعلها الإله في الطبيعة...». أما بخصوص العدد «خمس أو ست» فعلاوة على كون الأخير يمثل بنية هذا **الحديث** (ستة أجزاء) كما يمثل بنية **التأملات** (ستُ تأملات)، فإنه ينبغي أن نلاحظ أن ديكارت قد تجاوزه في **الإجابات عن الاعتراضات**، التي جعلها سبعاً. وبخصوص «الصعوبات» التي يدور حولها الحديث هنا، والتي سكت عنها ج.، فإنه يصعب التعرف عليها بصفة يقينية، كما يصعب العثور على نص يلخصها، إن لم يكن هناك وجود لمثل هذا النص. غير أنه يمكن أن نشير إلى أن **القواعد**، وهو المؤلف الذي سبق تحريره مباشرة =

الحظ فيها إلى جانبي. بل لست أحجم عن القول إني أعتقد أنني لم أعد بحاجة لكسب أكثر من معركتين أو ثلاث مشابهة [لتلك] كي أبلغ تحقيق أغراضي كلها؛ وليست سني على درجة من التقدم بحيث لا أستطيع، تبعاً للسير العادي للطبيعة، أن أجد [من الوقت] ما يكفي لذلك. غير أني أعتقد أني بحاجة لادخار ما تبقى لي من وقت، سيما وأني آمل المقدرة على بذله أحسن بذل؛ ولو نشرت أصول[60] علمي بالطبيعة، لكانت لي دون شك فرص كثيرة لاضاعته، إذ رغم أن هذه [الأصول] تكاد تكون على درجة من الجلاء بحيث لا يلزم إلا فهمها لاعتقادها، و[رغم] أنه لا يوجد من

تحرير الحديث، يقدم في قاعدته 12 نظرية المعرفة التي يشفعها بمجموعة من «الأشياء» التي «ينبغي قبولها» حتى إن كنا «لا نعتقد في حقيقتها أكثر [مما نعتقد في حقيقة] هذه الدوائر الخيالية التي بها يصف الفلكيون ظواهرهم، شريطة أن نميز بواسطة [تلك الأشياء]، وبخصوص كل المسائل، بين المعرفة الصحيحة و[المعرفة] الخاطئة». ويعدد المؤلف «الأشياء» التالية، وهي سبع، تعديداً بيانياً، وكأنه يحدد أرضية لعلم جديد:

«فنقول إذاً أولاً إنه ينبغي اعتبار كل الأشياء اعتباراً مختلفاً حين نتكلم عنها من وجهة نظر معرفتنا، وحين نتكلم عنها من وجهة نظر وجودها الفعلي...»، و«نقول ثانياً، إن الأشياء التي نسميها بسيطة من وجهة نظر فكرنا هي إما روحية محضة، وإما مادية محضة، وإما مختلطة...»، و«نقول ثالثاً، إنّ هذه الطبائع البسيطة كلها معلومة بذواتها، ولا تتضمن أي خطأ...»، و«نقول رابعاً، إن ارتباط هذه الأشياء البسيطة في ما بينها إما [أن يكون] ضرورياً، وإما [أن يكون] عرضياً...»، و«نقول خامساً، إننا لا نستطيع البتة أن نفهم شيئاً خارجاً عن هذه الطبائع البسيطة وعن خليط أو تركيب معين يتألف منها...»، و«نقول سادساً، إننا نعرف هذه الطبائع التي نسميها مركبة، إما بالتجربة الحاصلة لنا عن مكوناتها، وإما لأننا نركبها بأنفسنا...»، و«نقول، سابعاً، إن هذا التركيب يمكن أن يحدث بطرق ثلاث: باندفاع، أو بافتراض، أو باستنتاج...». ويتوقف المؤلف ليستنتج مما سبق أربع نتائج، ثم يواصل: «ونقول ثامناً إننا لا نستطيع أن نستنتج إلا الأشياء من الألفاظ، أو السبب من النتيجة، أو النتيجة من السبب...» (أ. ت.، ج 10، ص417). غير أن القاعدة 13 تبين أن هذه المسألة تخرج عن دائرة المعرفة العقلية، وتتصل بحيل الجدل والخطابة (أ. ت.، ج 10، ص 433).

(60) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «لما كنت قد حاولت شرح أصول [تلك الحقائق] في مصنف...». أما بخصوص هذه «الأصول»، انظر الهامش رقم 19 بالجزء نفسه، والنصين اللذين أوردتهما من كتاب **العالم**.

بينها ما لا أعتقد أني قادر على البرهنة عليه؛ إلا أنه لما كان من غير الممكن أن تكون متفقة مع كل الآراء[61] التي لغيري من الناس، فإني أتوقع أني سأنشغل كثيراً بالاعتراضات التي قد تنشأ عنها.

[5] ويمكن القول بأن تلك الاعتراضات قد تكون مفيدة، لا لتعرفني على أخطائي فحسب، بل كذلك لتجعل غيري يحسن فهم ما قد يكون لدي من أشياء جيدة، ولما كان الكثيرون قادرين على أن يروا أكثر مما يراه رجل واحد، فإنهم إذ يشرعون منذ الآن في استعمالها، سيعينونني أيضاً باكتشافاتهم. ولكن، رغم اعترافي بأني كثير التعرض إلى الخطأ، وبأني أكاد لا أثق أبداً بأولى الأفكار التي تجيئني، فإن التجربة التي أملكها عن الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلي، تمنعني من أن آمل منها أيَ فائدة؛ إذ كثيراً ما امتحنت الأحكام [الصادرة] على حد السواء، عن الذين كنت أعتبرهم أصدقائي كما عن غيرهم ممن كنت أظن أني لست لهم بصديق ولا بعدو، بل وعن بعض الذين كنت أعلم أن لؤمهم وحسدهم قد يكشفان لهم عما تخفيه المحبة عن أصدقائي؛ ولكن قلما حدث أن اعترض عليَّ أحدهم بشيء لم أتوقعه إطلاقاً، إلا إذا كان هذا الشيء بعيداً جداً عن موضوعي، بحيث إني لم أكد أجد البتة ناقداً لأفكاري لم يبد لي أقل تشدداً أو أقل إنصافاً من نفسي. ولم ألاحظ قط كذلك أن المجادلات[62] التي تدور في المدارس، قد [أفضت] إلى اكتشاف

---

(61) انظر إلى هويجانس، حزيران/ يونيو 1645: «لقد ألفت مبادئي على نحو يمكن القول معه أنها لا تتعارض بتاتاً مع الفلسفة المتداولة بل إنها تزيد عن إثرائها بعدة أشياء لم تكن فيها، إذ ما دام [الناس] يقبلون داخلها عدداً لامتناهياً من الآراء الأخرى التي يعارض بعضها بعضاً، فلماذا لا يكون باستطاعتهم أيضاً أن يقبلوا فيها آرائي؟» (أ. ت.، ج 4، ص 225).

(62) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «أما [الفائدة] الثالثة [من هذه المبادئ] فتتمثل في أنها ما دامت الحقائق التي تحتوي عليها واضحة جداً ويقينية جداً، فهي ستزيل كل موضوع =

أي حقيقة[63] كانت مجهولة من قبل؛ إذ لما كان كل [مجادل] يسعى إلى الغلبة، [كان طبيعياً] أن يعمل على تمجيد ما هو شبيه بالحقيقة، أكثر مما [يعمل على] تقويم الحجج في اتجاه أو في اتجاه معاكس، والذين كانوا زمناً طويلاً محامين أكفاء، ليسوا كذلك من بعد خير القضاة.

[6] أما الفائدة التي قد يجنيها الآخرون من الاطلاع على أفكاري، فهي لن تكون كبيرة جداً، ما دمت لم أمض بعد بها إلى حد بعيد يجعلني بغير حاجة إلى أن أضيف إليها كثيراً من الأشياء قبل تطبيقها على العمل[64]. وأعتقد أني أستطيع القول دون غرور، أنه إن كان هناك أحد يملك القدرة على ذلك فلا بد من أن أكون أنا وليس أحد سواي[65]: لا لأنه لا يمكن أن يكون في العالم عديد العقول[66]

= من شأنه أن يثير الجدل. وبذلك، فهي تسوق العقول نحو الوئام والوفاق تماماً على عكس المجادلات المدرسية التي تجعل المشتغلين بها يزدادون شيئاً فشيئاً حدة وتصلباً، وقد تمثل بذلك أحد أسباب البدع والشقاق التي تنخر العالم اليوم» (أ. ت.، ج 9، ص 18).

(63) انظر الجزء 2، الفقرة [6] من هذا الكتاب: «تبينت بخصوص المنطق، أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى تصلح لأن نشرح بها للناس ما نعلمه، وحتى للكلام، مثل فن لوت، كلاماً بدون حكم في [الأمور] التي نجهلها، أكثر [مما تصلح] لتعلمها»، وكذلك النصين اللذين أوردتهما بالهامش رقم 58 بهذا الصدد.

(64) انظر الهامش رقم 23 من هذا الجزء، والنصوص التي أوردتها به والتي تحدد موقف ديكارت من المعارف العملية مثل الطب. انظر خاصة نص الرسالة إلى مارسان، 20 شباط/ فبراير 1639.

(65) انظر الجزء 2، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «وهكذا فنحن نرى البناءات التي بدأها مهندس واحد وأتمها غالباً ما تكون أكثر حسناً وأجمل ترتيباً من التي حاول الكثيرون ترميمها...».

(66) انظر **المبادئ**، المقدمة: «وقد علمت وأنا أمتحن طبيعة كثير من العقول، أنه يكاد لا يكون فيها [عقل]، مهما كان فضاً أو مهما كان متأخراً، لا يستطيع أن تكون له أحاسيس طيبة، بل أن يحصل على أرقى العلوم كلها، إذا تمت قيادته كما ينبغي» (أ. ت.، ج 9، ص 12).

التي هي دون مقارنة أفضل من عقلي بكثير؛ بل لأننا لا نستطيع، عندما نتعلم شيئاً عن غيرنا، أن نتصوره ونتملكه [بكيفية] أفضل مما لو كنا اخترعناه بأنفسنا(67). وهو أمر على جانب من الحقيقة في هذا الموضع، بحيث رغم إني كثيراً ما شرحت بعضاً من آرائي لأشخاص ذوي عقول جد جيدة، و[رغم] أنهم بدوا لي خلال حديثي معهم، يفهمونها فهماً متميزاً، إلا أني لاحظت أنهم عند إعادتهم لها، يغيرونها تغييراً يكاد يكون مستمراً، بحيث لا أستطيع الاعتراف بأنها آرائي(68). وبهذه المناسبة فإني لجد مسرور بأن أتوسل هنا إلى أحفادنا كي لا يثقوا أبداً بما سينسب إليَّ من أمور، إن لم أكن أنا الذي أعلنته بنفسي(69). ولست أندهش البتة لما يسند من غريب

---

(67) المصدر نفسه: «إذ لما كانت المبادئ واضحة، ولما كان لا يجب أن يستنتج منها شيء إلا بحجج جلية جداً، فإن [للناس] دائماً من العقل ما يكفي لفهم الأشياء التي تنجر عنها...» (أ. ت.، ج 9، ص 12). انظر أيضاً الجزء 1، الفقرة [1] من الكتاب: «... وهي ما يسمى على وجه التحديد صواباً أو عقلاً متكافئة بالطبع لدى جميع الناس...».

(68) المصدر نفسه، المقدمة: «إني لأعلم جيداً أن هناك عقولاً تتسرع كثيراً وتتخذ قليلاً من التحفظ في ما تفعله إلى حد أنها حتى إذا كانت لها أسس قوية الدعم فهي لا تستطيع أن تبني [عليها] شيئاً وثيقاً. ولما كانت تلك العقول هي التي تسارع إلى تأليف الكتب، فقد تستطيع أن تفسد في قليل من الوقت كل ما فعلته، و[تستطيع] أن تدخل البلبلة والشك على طريقتي في التفلسف، حيث سعيت بعناية إلى إزاحتها، [وذلك] إذا قبلت كتاباتها على أنها كتاباتي أو على أنها متضمنة لآرائي. ولقد كانت لي في ذلك تجربة عن شخص اعتبره [الناس] حريصاً أكثر من غيره على اتباعي، بل كتبت بشأنه ببعض المواضع أني كنت واثقاً بعقله وثوقاً يجعلني أعتقد أنه ليس له من الآراء إلا ما أرتئيه: فقد نشر في السنة الماضية كتاباً بعنوان **أسس الطبيعة**، حيث رغم ما يبدو من أنه لم يضع فيه بخصوص علم الطبيعة والطب إلا ما أخذه من كتاباتي، سواء منها ما نشرته أو ما هو غير جاهز بعد ويهم طبيعة الحيوانات... إلا أنه أساء النقل وغير النظام، ونفى بعض الحقائق الميتافيزيقية التي ينبغي أن تستند عليها كل الطبيعة [كل الفيزياء]، فوجدتني مجبراً على التبرؤ منه تماماً...» (أ. ت.، ج 9، ص 19).

(69) المصدر نفسه، النص الذي يتواصل: «وعلى التوسل هنا إلى القراء كي لا يسندوا إلي أبداً أي رأي إن لم يجدوه صراحة في كتاباتي، وأن لا يقبلوا أياً من [الآراء] على أنه حق، =

الأطوار إلى كل هؤلاء الفلاسفة القدماء[70] الذين ليس لنا كتاباتهم، ولست أحكم لذلك، بأن أفكارهم كانت مخالفة كثيراً للعقل، والحال أنهم كانوا من خيرة عقلاء عصورهم[71]، بل [أحكم] فقط بأنها قد نقلت إلينا نقلاً سيئاً[72]. كما نرى أيضاً أنه لم يكد قط يحصل أن فاقهم أحد أتباعهم[73]؛ وإني لمتأكد من أن أكثر الذين

= إن كان ذلك في كتاباتي أو في غيرها، إن لم يروه مستنتجاً استنتاجاً واضحاً جداً من مبادئ حقيقية» (أ. ت.، ج 9، ص 20).

(70) انظر إلى هويجانس، آذار/ مارس 1638: «أما ما يقوله مؤلف هذا الكتاب عن فلسفتي، من أنها تتبع فلسفة ديمقريطس فلست أستطيع القول بصحته أو بخطأه: إذ إني لا أعتقد أن ما يقال لنا عن هذا [الفيلسوف] القديم الذي يبدو أنه كان رجل فكر جيد، يمثل الحقيقة، ولا [أعتقد كذلك] أنه كان له من غريب الآراء على قدر ما ينسب إليه...» (أ. ت.، ج 2، ص 51).

(71) انظر الهامش رقم 13 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته من **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «ولكن، لقد وجد على مر الأزمنة رجال عظماء سعوا إلى العثور على درجة خامسة لبلوغ الحقيقة، تكون أكثر سمواً ويقيناً من الأربع الأخرى...» (أ. ت.، ج 9، ص 5)، وكذلك الجزء 1، الفقرة [12] من هذا الكتاب: «ولن أقول شيئاً بخصوص الفلسفة سوى أني لما رأيت أنه وقع تعاطيها من أبدع العقول التي تواجدت منذ قرون عديدة...».

(72) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «فإن أغلب الذين أرادوا خلال هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة اتبعوا أرسطو اتباعاً أعمى؛ بحيث إنهم كثيراً ما أفسدوا معاني كتاباته بإسنادهم إليه آراء مختلفة قد لا يعترف بأنها له لو عاد إلى هذا العالم» (أ. ت.، ج 9، ص 7).

(73) انظر الجزء 1، الفقرة [8] من هذا الكتاب: «... وعندما يسرف في الاهتمام بالأمور التي مورست في القرون الماضية يبقى في أغلب الأحيان جاهلاً تماماً بالتي تمارس في الحاضر». انظر كذلك **القواعد**، القاعدة 3: «ينبغي أن نقرأ كتب القدماء، لأن لنا منفعة كبيرة في استخدام أعمال أشخاص على مثل هذه الدرجة من التعدد... غير أنه يخشى أن تتمكن بعض الأخطاء المتأتية من قراءة متواصلة لكتبهم من التسرب إلينا تسرباً تاماً، رغم كل جهودنا وكل احتياطاتنا. إن المؤلفين ينزعون بصفة طبيعية، كلما قادتهم سرعة تصديقهم إلى اتباع بعض الآراء التي هي موضع جدال، نحو إقناعنا بخلاصاتهم باستعمال أدق الحجج لذلك، في حين أنهم، كلما صادفهم الحظ باكتشاف شيء يقيني جلي، لا يتكلمون عنه إلا بطرق ملتوية جداً...» (أ. ت.، ج 10، ص 366).

يتبعون أرسطو حماساً الآن سيشعرون بالسعادة لو كان لهم من العلم بالطبيعة ما كان له، حتى ولو كان ذلك بشرط أن لا يحصلوا أبداً على أكثر منه. وهم كشجرة العشقة التي لا تتوق البتة إلى الارتفاع فوق الأشجار التي تحملها، بل هي كثيراً ما تعود إلى النزول إذا بلغت قممها[74]؛ إذ يبدو لي أن هؤلاء أيضاً يعودون إلى النزول، أعني أنهم يصبحون بكيفية ما، أقل علماً مما لو أنهم امتنعوا عن الدراسة[75]، فهم لا يكتفون بمعرفة كل ما شرحه مؤلفهم شرحاً واضحاً، بل يطمعون في أن يجدوا لديه، إلى جانب ذلك، حلاً لمشكلات كثيرة، لم يقل عنها شيئاً، وربما لم تكن قط تدور بخلده. ومع ذلك، فإن طريقتهم في التفلسف ملائمة جداً لمن ليست لهم إلا عقول ضعيفة؛ إذ إن غموض التمييزات والمبادئ التي يعتمدونها[76] تجعلهم يستطيعون الكلام عن كل الأشياء بجرأة كما

(74) انظر **المبادئ**، المقدمة، حيث نجد صورة موازية: «تماماً مثلما [يحدث] خلال السفر، عندما يدير [المسافر] ظهره إلى المكان الذي يقصده، فهو يبتعد عنه بقدر ما يطول سفره وبقدر ما تزداد سرعة سيره، بحيث إنه حتى إذا تم وضعه بعد ذلك على الطريق السوي، فهو لن يستطيع بلوغ [غايته] إلا إذا كان لم يسر قط من قبل؛ كذلك عندما تكون [للمرء] مبادئ سيئة، فهو بقدر ما يسهر على تنميتها وعلى استخلاصه منها مختلف النتائج، معتقداً أن في ذلك يتمثل التفلسف الجيد، بقدر ما يبتعد عن معرفة الحقيقة وعن الحكمة: بحيث يجب أن نستخلص من ذلك أن أقل [الناس] تعلماً لكل ما يسمى إلى حد الآن فلسفة هم أقدرهم على تعلم [الفلسفة] الحقيقية» (أ. ت.، ج 9، ص 8-9).

(75) انظر النص الذي أوردته بالهامش السابق وخاصة: «أن أقل الناس تعلماً... هم أقدرهم...».

(76) انظر **القواعد**، القاعدة 12: «إذ ليس هناك شخص على حد من الغباوة بحيث لا يفهم أنه عندما يكون جالساً فهو مخالف لذاته بكيفية ما عندما يكون قائماً؛ غير أن كل [المؤلفين] لا يضعون تمييزاً على هذا الحد من الوضوح بين طبيعة الوضع [الذي يكون عليه الشخص] ومضمون الفكرة التي لنا عنه، وهم لا يستطيعون التأكيد على أن الوضع وحده هو الذي يتغير. ونحن لا نقدم هذه الملاحظة من دون سبب، لأن للراسخين في العلم عادة من الإبداع ما يمكنهم من أن لا يروا شيئاً حتى في الأمور الواضحة بذاتها والمعروفة لدى =

ولو كانوا يعلمونها [حقاً]، ويدافعون عن كل ما يقولونه بشأنها ضد أكثر الناس دقة وبراعة، دون أن تكون هناك وسيلة لإقناعهم[77]. وهم بذلك يشبهون في رأيي [شخصاً] أعمى يريد أن يصارع بصيراً دون أن يتعرض إلى كيده، فيجعله يأتي إلى جوف كهف كثيف الظلمة؛ وأستطيع القول إنه من صالح هؤلاء[78] أن أعدل عن نشر مبادئ الفلسفة التي اعتمدها: لأنها على حد من البساطة والجلاء، بحيث لو نشرتها لكنت كمن فتح بعض النوافذ وأدخل النور إلى

= الجهلاء. وهم يبدون ذلك كلما حاولوا شرح أشياء معروفة بذاتها بأشياء [أخرى] أكثر منها جلاء: فهم إما أن يشرحوا أشياء مخالفة [للتي يطلب شرحها]، وإما أن لا يشرحوا شيئاً بتاتاً. فمن منا [مثلاً] لا يفهم التغير، مهما كان [نوعه]، الذي يحدث فينا عندما نغير المكان [الذي نوجد فيه]، ومن منا يفهم الشيء نفسه عندما نقول له: المكان هو مساحة الجسم المجاور؟ ما دام بالإمكان أن تتغير هذه المساحة، في حين أبقى ثابتاً ولا أغير مكاني، وعلى العكس من ذلك، يمكن أن تتحرك [هذه المساحة] معي بحيث رغم أنها هي نفسها التي تحيطني، فإني لا أكون مع ذلك في المكان نفسه. وفي الحقيقة، ألا يبدون وكأنهم يتلفظون بأقوال سحرية ذات قوة غيبية تتجاوز حدود التفكير البشري، عندما يقولون إن الحركة، وهي شيء معروف لدى الجميع، هي فعل كائن بالقوة، من حيث هو بالقوة؟ فمن الذي يفهم هذه الألفاظ؟ ومن الذي يجهل الحركة ولا يعترف بأن هؤلاء الأشخاص يبحثون عن أمور وهمية؟ فعلينا إذاً أن نقول إنه يجب أن لا نشرح الأمور أبداً بهذه الكيفية، خشية أن نفهم، عوضاً عن الأشياء البسيطة، [أشياء] مركبة...» (أ. ت.، ج 10، ص 425-426).

(77) يضيف ص. «أنهم على خطأ»، وهو غير موجود في الأصل.

(78) يبرز من هنا التناقض الواضح في رأي ديكارت بين فلسفته أو مبادئه، ومبادئ الفلسفة المدرسية. انظر إلى هويجانس، آذار/ مارس 1638: «أما بخصوص كتابي [**الحديث**]: فلست أدري ماذا سيكون موقف أهل الذكر منه، ولكن بخصوص أهل المدرسة فإني أرى أنهم سيسكتون عنه، [إذا] ما داموا سوف لن يجدوا فيه ما يمكنهم من استعمال حججهم، فهم سوف يغضبون ويكتفون بالقول بأنه لو كان ما يتضمنه صحيحاً، لوجب أن تكون كل فلسفتهم خاطئة» (أ. ت.، ج 2، ص 48)، وكذلك إلى مارسان، 22 كانون الأول/ ديسمبر 1641: «ولكنني أيضاً قد فقدت تماماً كل رغبة في دحض هذه الفلسفة، لأني أرى أنها ستضمحل، بمجرد ما تقبل فلسفتي، اضمحلالاً على درجة من الوضوح والاطلاق، بحيث لا تبقى هناك ضرورة لدحضها» (أ. ت.، ج 3، ص 470).

ذلك الكهف الذي نزلوا إليه كي يتصارعوا[79]. بل ليست حتى لأصحاب العقول الجيدة فرصة ليتمنوا معرفة [هذه المبادئ]: لأنهم إذا كانوا يريدون أن يتعلموا الكلام في كل شيء[80]، والحصول على الشهرة بأنهم راسخون في العلم، فهم سيبلغون ذلك بأكثر سهولة إن هم اكتفوا بما يشبه الحقيقة، وهو ما يكون الظفر به في كل أنواع المواد أيسر من البحث عن الحقيقة التي لا تظهر إلا في بعضها شيئاً فشيئاً، والتي عندما يدور الحديث حول [بعض المواد] الأخرى، تجبر [صاحبها] على الاعتراف صراحة بأنه يجهلها[81]. أما إذا كانوا يفضلون معرفة قليل من الحقائق على غرور التظاهر بأنهم لا يجهلون شيئاً، وهي أفضل دون شك، ويرغبون في اتباع غرض مشابه لغرضي، فليسوا بحاجة إلى أن أقول لهم أكثر مما قلته في هذا الحديث. لأنهم إذا كانوا قادرين على التقدم[82] أكثر مما فعلت، فسيكونون بالأحرى، [قادرين] أيضاً على العثور بأنفسهم على كل ما أعتقد أني عثرت عليه. سيما وأنه، لما كنت لم أتفحص قط شيئاً إلا بنظام[83]، فمن المؤكد أن ما بقي علي اكتشافه، هو بذاته أشد عسراً

(79) انظر الجزء 5، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «وحتى أستطيع أن أقول فيها رأيي بأكثر حرية، دون أن أكون مرغماً على اتباع الآراء السائدة لدى المتضلعين في العلم، أو على دحضها، عزمت على أن أترك هنا كل هذا العالم لخصوماتهم...».

(80) انظر أيضاً، الجزء 1، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «... وأن الفلسفة تمكن من كلام شبيه بالحقيقة في كل موضع، و[تجعلنا] موضع إعجاب ممن هم دوننا علماً».

(81) انظر الجزء 3، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «... فإنما يعود ذلك إلى أنني كنت أعترف بجهلي بأكثر سذاجة مما اعتاد فعله الذين درسوا قليلاً...».

(82) انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة: «أما الفائدة الرئيسية والأخيرة من هذه المبادئ فتتمثل في أنه يمكن بدراستها اكتشاف كثير من الحقائق التي لم أشرحها؛ وبالمرور هكذا شيئاً فشيئاً من التي [شرحتها] إلى التي [لم أشرحها]، يتيسر الحصول مع مر الزمن، على معرفة تامة بكل الفلسفة، والارتقاء إلى أعلى درجات الحكمة» (أ. ت.، ج 9، ص 18).

(83) انظر الجزء 2، الفقرة [9] من هذا الكتاب: «و[تمثلت] الثالثة في تسيير أفكاري =

واختفاء مما استطعت بعد اكتشافه، وقد يجدون من اللذة في تعلمه مني أقل بكثير مما يجدون منها في تعلمه بأنفسهم؛ زد على ذلك أن العادة التي سيكتسبونها، بالبحث أولاً عن الأشياء السهلة، والمرور بعد ذلك شيئاً فشيئاً بالتدرج إلى أخرى أصعب منها، ستفيدهم أكثر من كل ما تستطيعه تعليماتي. وإني لمقتنع، في ما يخصني أيضاً، بأنني لو لقنت منذ شبابي، كل الحقائق التي بحثت منذ ذلك الحين عن براهينها، ولم أجد أي عناء في تعلمها، لكنت ربما لم أتعلم شيئاً سواها، ولما كنت على أي حال اكتسبت أبداً ما أعتقد أني اكتسبته من عادة وسهولة في العثور دائماً على [حقائق] جديدة(84)، بقدر ما اجتهد في البحث عنها. وفي كلمة واحدة، إذا كان في العالم عمل واحد لا يمكن أن يجيد إتمامه غير الذي بدأه، فذلك [العمل] هو الذي أنا أشتغل به.

[7] ومن البداهي أنه بخصوص التجارب التي يمكن أن تكون مفيدة في هذا المضمار، لا يكفي رجل واحد للقيام بها كلها، ولكنه لا يستطيع أيضاً أن يستخدم فيها بفائدة أيد أخرى غير يديه(85)، إلا إذا

حسب نظام، مبتدئاً بأبسط المواضيع وأيسرها على المعرفة... ومفترضاً [وجود] نظام حتى بين التي لا تتتابع بصفة طبيعية»، وكذلك الفقرة [11] في الجزء نفسه: «... وأن يحافظ دائماً على النظام اللازم لاستخلاص بعضها من بعض حتى لا يبقى منها [شيء واحد] لا يمكن بلوغه مهما كان بعيداً، أو اكتشافه مهما كان خفياً».

(84) انظر أيضاً، الجزء 2، الفقرة [12] من هذا الكتاب، وخاصةً: «... جعلتني أجد سهولة في حل كل المسائل... مبتدئاً بأيسرها وأكثرها شمولاً، ومستعملاً كل حقيقة وجدتها قاعدة للعثور على [حقائق] أخرى...».

(85) انظر إلى فربيه، 18 حزيران/ يونيو 1629: «لقد تعلمت كثيراً منذ أن فارقتك، بخصوص أدواتنا الزجاجية، بحيث يبدو إنه بالإمكان إنجاز بعض الأشياء التي تتجاوز كل ما عرفه البشر؛ وكل ذلك يبدو سهلاً تحقيقه، ويبدو على درجة من الدقة بحيث لم أعد أشك تقريباً في ما تنجزه اليد، مثلما كنت أشك فيه من قبل...»، وكذلك «... فإما أن تكون كل =

كانت أيدي حرفيين أو من شابههم من الناس الذين يمكن أن يدفع لهم أجراً، فيحملهم أمل الكسب، وهي وسيلة جد ناجعة، على القيام بدقة بكل الأشياء التي يحددها لهم. إذ بخصوص المتطوعين الذين قد يتقدمون لمساعدته، بدافع الفضول أو الرغبة في التعلم، فزيادة عن كونهم يعدون عادة بأكثر مما ينجزون، ولا يأتون إلا باقتراحات جميلة لا نجاح قط لأي منها، فهم سيطالبون، دون شك، بأن يكافأوا بشرح بعض الصعوبات، أو على الأقل، بالشكر والمسامرات غير المجدية التي مهما كان الزمن الذي ستنتزعه منه، فهو [زمن] ضائع. أما التجارب التي قام بها غيره [من الناس]، حتى وإن قبلوا تبليغها إليه، وذلك ما لن يفعله أبداً من يسمون [تلك التجارب] أسراراً[86]، فهي ستكون مؤلفة في أغلبها من ظروف كثيرة وعناصر نافلة، بحيث سيكون من العسير عليه أن يطلع على حقيقتها، زيادة عن كونه سيجدها كلها تقريباً على درجة من سوء التفسير، أو حتى على درجة من الخطأ[87]، لأن الذين قاموا بها اجتهدوا لجعلها تبدو مطابقة لمبادئهم، بحيث لو كان فيها ما يصلح له، فهو لن يعوض لديه الوقت الذي سيبذله لانتقائه. بحيث لو كان في

= قواعدي خاطئة، وإما إن أنت أتيت وفرت لك الوسائل لإنجاز أشياء تفوق كل ما آملته...» (أ. ت.، ج 1، ص 13).

(86) انظر إلى مارسان، 7 كانون الأول/ ديسمبر 1642: «... وهو رجل غريب الأطوار، يعلم عدداً وافراً من هذه الأسرار الطريفة في الكيمياء التي يحفظها أصحاب هذه المهنة... ولكنك تعلم أنني لا أولي هذه الأسرار أي اهتمام: وما أقدره لديه هو أنه يملك يدين قادرتين على إنجاز ما يؤمر به في هذا الميدان...» (أ. ت.، ج 3، ص 598). هذا وقد قرأ ص. كل هذا المقطع قراءة حرة تماماً.

(87) انظر إلى مارسان، 11 آذار/ مارس 1640: «... وإني لأشك كثيراً في [التجارب] التي لم أقم بها بنفسي. ولتتأكد من أنني لم أكتب منها واحدة [كتجربة] حقيقية ما لم أكن متيقناً منها كل اليقين...» (أ. ت.، ج 3، ص 38). وكذلك إلى هويجانس، شباط/ فبراير 1643: «... إني لا أثق أبداً بالتجارب التي لم أقم بها بنفسي...» (أ. ت.، ج 3، ص 617).

العالم شخص تيقن [الناس] من قدرته على العثور على أعظم الأشياء وأكثرها نفعاً للجمهور(88)، ولو أنهم اجتهدوا بكل الوسائل لمساعدته على إنجاز أغراضه، فإني لست أرى أنهم سيستطيعون له نفعاً سوى أن يمدوه بنفقات(89) التجارب التي قد يحتاج إليها، وأن يمنعوا، في ما عدى ذلك، أن يزعج أحد راحته(90). ولكن علاوة عن كوني لست على درجة من الغرور بنفسي تجعلني أعد [الناس] بالخوارق، ولا أتسلى بأحلام واهية تجعلني أعتقد أن على الجمهور(91) أن يولي عناية كبيرة لاهتماماتي، فإني لست كذلك على حد من الضعة(92) بحيث أقبل من أي كان نعمة يمكن الاعتقاد بأني لا أستحقها.

---

(88) انظر الفقرة [3]، من هذا الجزء: «... وذلك ما كنت أمني النفس بالتعريف به من خلال المصنف الذي كتبته، والذي [أردت] أن أبين فيه بوضوح كاف [كل] الفائدة التي يمكن أن يجنيها الجمهور من ذلك...».

(89) انظر أيضاً، الفقرة [3]، من الجزء نفسه: «إن هذه [التجارب] على نحو، وبعدد على درجة من الارتفاع، بحيث لا تكفي يداي ولا [يكفي] دخلي، وإن ارتفع ألف مرة على ما هو عليه الآن، للقيام بها كلها...»، وكذلك نص **المبادئ** الذي أوردته بهذا الصدد وخاصة: «... ولكن لما رأيت أنه ينبغي لذلك [تسديد] نفقات كبيرة لا يقدر عليها فرد مثلي إن لم يساعده الجمهور عليها...».

(90) انظر أيضاً ما أوردته في الرسالة إلى مارسان، نيسان/ أبريل 1634 وخاصة: «... ثم إن رغبتي في حياة هادئة، وفي مواصلة العيش الذي بدأته على أساس هذا الشعار: عاش عيشاً حسناً من اختفى اختفاء حسناً...» (أ. ت.، ج 1، ص 286).

(91) وقد قرأ ص. «الدولة» متبعاً في ذلك ج. وهو تأويل يخرج عن حدود المعنى لأن العبارة وردت في كثير من المواضع (مثلاً الفقرة [3] من هذا الجزء، وكذلك ما أوردته من نصوص **المبادئ**، الرسالة المقدمة). هذا وقد قرأ ص. في المقاطع المتقدمة «الجمهور» حيناً، و«الناس» حيناً آخر.

(92) انظر الجزء 3، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «ولكن لما كان لي من عزة النفس ما جعلني آبى أن يصفني الناس بما ليس في...»، وكذلك الجزء 1، الفقرة [13] منه: «ولم يكف الجاه ولا [كفت] المرابيح التي كانت تلوح بها لحملي على تعلمها، إذ إنني لم أكن بحاجة، والحمد لله، لأجعل من العلم مهنة لتحسين ثروتي».

[8] وقد جعلتني كل هذه الاعتبارات مجتمعة أمتنع، منذ ثلاث سنوات، عن ترويج المصنف الذي كان بين يدي، بل أتخذ قراراً بأن لا أنشر خلال حياتي[93] أياً [من المؤلفات] التي تكون على مثل ذلك الحد من الشمول، أو التي يمكن أن يفهم [الناس] من خلالها أصول علمي بالطبيعة. غير أنه عرض لي منذ ذلك الحين سببان آخران أجبراني من جديد على أن أضع هنا بعض المحاولات الخاصة[94]، وأن أقدم للجمهور كشفاً عن أعمالي وأغراضي. ويتمثل [السبب] الأول في أنني لو امتنعت عن ذلك، لأمكن للكثيرين ممن علموا بعزمي على نشر بعض المؤلفات، أن يتوهموا أن العلل التي جعلتني أعدل عنه عائدة إلى تقصير مني[95] أكثر مما هو صحيح. إذ رغم أني لست مفرطاً في حب المجد[96]، بل إني إن صح القول أمقته، لأني أجده مضاداً للراحة، وهيَ التي أضعها فوق كل شيء،

(93) انظر الفقرة [4] من هذا الجزء، وخاصة: «... ولكنه ليس علي البتة أن أسمح بنشرها خلال حياتي...» وكذلك النص الوارد بالهامش رقم 51 بهذا الصدد من الرسالة إلى مارسان، آذار/ مارس 1637.

(94) انظر أيضاً إلى مارسان، آذار/ مارس 1637: «إذ إنني لم أضع **مصنف الطريقة** بل **حديث الطريقة**، وهو الشيء نفسه كما لو قلت مقدمة أو نظرة حول الطريقة لأبين أنني لا أنوي تعليمها بل الحديث عنها فقط، إذ مثلما يمكن أن يتبين ذلك مما أقوله عنها، **فهي تتمثل في العمل أكثر مما تتمثل في النظر**، وأسمي المصنفات الموالية **محاولات** [لتطبيق] هذه الطريقة، لأني أدعي أنه لم يكن بالإمكان العثور على الأشياء التي تحتوي عليها هذه المحاولات من دون [اعتماد] تلك الطريقة...» (أ. ت.، ج 1، ص 349).

(95) انظر الجزء 3، الفقرة [7] من هذا الكتاب، وبالخصوص: «... لو لم أتفطن إلى أن البعض قد روج إشاعات بأنني قد فرغت منه بعد...»، وكذلك الهامش رقم 126 الوارد بهذا الصدد، وخاصة منه: «... إذ أقسم لك إنه لولا تصريحي في ما مضى بأنني أعتزم ذلك، ولولا خوفي من اعتقاد [الناس] بأنني عجزت عنه، لما شرعت البتة فيه...» انظر إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630 (أ. ت.، ج 1، ص 136).

(96) انظر الجزء 1، الفقرة [13] من هذا الكتاب: «ورغم أنني لم أتخذ من احتقار المجد مهنة كما [يفعل] الكلبيون، فإني لم أكن أعبأ كثيراً بما منه لا ينال إلا بالخداع».

إلا أني مع ذلك، لم أجتهد يوماً في إخفاء أعمالي كما [تخفى] الجرائم[97]، ولا التجأت إلى كثير من التحفظ حتى أبقى مجهولاً؛ لا لأني أعتقد أني قد أسيء بذلك إلى نفسي وحسب، بل كذلك لأني قد أتعرض بذلك إلى نوع من الحيرة[98] التي قد تكون من جديد متناقضة مع راحة البال التامة التي أنشدها. ولما كنت على الدوام غير مبال بالشهرة وبعدمها[99]، فلم أستطع أن أحتمي من تحصيل شيء منها، ظننت من واجبي أن اجتهد كي لا تكون على الأقل، [شهرة] سيئة. أما السبب الثاني الذي حملني على كتابة هذا، فهو أني لما كنت أرى كل يوم ما يتعرض إليه عزمي على تثقيف نفسي من تأخر، وذلك بسبب عدد لامتناه من التجارب[100] التي أنا

---

(97) انظر الجزء 3، الفقرة [3] من هذا الكتاب: «وقد كانت حكمتي الثانية أن أكون أشد ما يمكن حزماً في أفعالي وثباتاً عليها، وأن لا أكون أقل حرصاً على اتباع أكثر الآراء ريبة، عندما أكون قد قررت اتباعها، مما لو كانت شديدة اليقين».

(98) انظر أيضاً، الجزء 3، الفقرة [7] من هذا الكتاب: «ولكن لما كان لي من عزة النفس ما جعلني آبى أن يصفني الناس بما ليس في، فقد فكرت أنه من واجبي أن أسعى بكل الوسائل إلى جعل نفسي جديراً بتلك الشهرة التي منحت إياها».

(99) انظر ما أوردته بالجزء 3، الفقرة [7] الهامش رقم 126 من الرسالة إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630، وخاصة: «ولن أتاخر عن إعلامك بالأماكن التي أكون فيها، على شرط واحد وهو رجائي عندك أن لا تعلم أحداً بذلك... ولست على حد من التوحش يجعلني لا أشعر بالانشراح عندما يفكر في [الناس] فيحسنون الظن بي، ولكنني أحبذ أكثر أن لا يفكروا في أبداً. إني أخشى الشهرة أكثر مما أطلبها، معتبراً أنها تنقص دائماً وإلى حد ما، حرية الذين يحصلونها وراحتهم، وهما شيئان أملكهما تمام التملك، وأقدرهما تقديراً لا وجود معه لأي سلطان في العالم يكون على جانب من الثروة بحيث يستطيع شراءهما مني» (أ. ت.، ج 1، ص 136). وانظر كذلك الرسالة إلى بلزاك، 15 نيسان/ أبريل 1631 وبالخصوص: «... وليس [ذلك] لأني لا أعبأ كثيراً بالشهرة عندما يكون [المرء] متيقناً من كسبها واسعة... أما إذا تعلق الأمر [بشهرة] محدودة وغير ثابتة مثل التي أستطيع أن آملها، فإني أعتبرها أدنى بكثير من راحة البال التي أتمتع بها...» (أ. ت.، ج 1، ص 198).

(100) انظر الفقرة [3] من هذا الجزء، وبالخصوص الهامش رقم 46 بهذا الصدد: «إن هذه [التجارب] على نحو، وبعدد على درجة من الارتفاع... بحيث إنه تبعاً لما سأجده منذ =

بحاجة إليها، والتي يتعذر علي القيام بها دون مساعدة الآخرين، ورغم أني لست على حد من الغرور بحيث آمل أن يشاطرني الجمهور اهتماماتي، إلا أني لا أريد كذلك أن أقصر إزاء نفسي، بإعطاء الذين سيعيشون بعدي فرصة لمؤاخذتي يوماً على أنه كان بوسعي أن أترك لهم أشياء كثيرة أفضل مما فعلت، لو أنني لم أهمل إعلامهم بما كانوا يستطيعون أن يساهموا به في [تحقيق] أغراضي.

[9] وقد رأيت أنه من اليسير لدي أن أختار بعض المواد التي دون أن تكون موضع كثير من الجدل، ودون أن ترغمني على التصريح بأكثر مما أرغب فيه من مبادئي(101)، لا تتخلف عن أن تبين بوضوح كاف ما أقدر عليه وما لا أقدر عليه في العلوم(102)، وليس باستطاعتي أن أقول ما إذا كنت قد نجحت في ذلك، ولا أريد أن أوجه أحداً في أحكامه بحديثي بنفسي عن مؤلفاتي(103)؛ ولكني أكون

= الآن من السهولة للقيام بكثير أو قليل منها، سأتقدم كذلك كثيراً أو قليلاً في معرفة الطبيعة».

(101) انظر الجزء 5، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «... ما دام ذلك قد يجرني الآن إلى الحديث عن مسائل كثيرة، هي موضع جدال بين المتضلعين في العلم الذين لا أريد أن أدخل في خصام معهم...»؛ وكذلك الفقرة [2] من الجزء نفسه: «... وحتى أستطيع أن أقول رأيي بأكثر حرية، دون أن أكون مرغماً على اتباع الآراء السائدة لدى المتضلعين في العلم، أو على دحضها، عزمت على أن أترك هنا كل هذا العالم لخصوماتهم...».

(102) انظر إلى الآب فاتييه، 22 شباط/ فبراير 1638: «وقد تراءى لي فعلاً أن ما قلت أني وضعته في مصنفي في الضوء بشأن خلق الكون، قد يكون غير قابل للتصديق؛ إذ إني ما كنت، أنا نفسي، لأصدق منذ عشر سنوات فقط، أن الفكر البشري قادر على بلوغ مثل هذه المعارف لو أن أحداً غيري كتبها. غير أن ضميري وقوة الحقيقة هما اللذان حالا بيني وبين الخوف من تقديم شيء اعتقدت أني لا أستطيع إهماله دون أن أخون مبادئي، ولي عليه ما يكفي من الشهود...» (أ. ت.، ج 1، ص 561).

(103) انظر إلى مارسان، نهاية كانون الأول/ ديسمبر 1637: «ولست مستريحاً لوجود نفسي مجبراً على الحديث عن نفسي حديثاً ملؤه الشكر، ولكن لما كان الناس الذين يستطيعون فهم هندستي قلائلاً، وما دمت تريد أن أقول لك رأيي فيها، فإنه لمن المفيد أن أقول لك إنها =

مسروراً جداً لو تم تفحصها، وحتى [أوفر] فرصة إضافية لذلك، فإني أرجو من كل الذين ستكون لهم اعتراضات عليها أن يكلفوا أنفسهم عناء إرسالها إلى ناشري(104)، حتى إذا ما أبلغني إياها، سعيت إلى جعلها مشفوعة بإجاباتي، كي يرى القراء هذه وتلك معاً وفي آن واحد فيحكموا بأكثر يسراً بشأن حقيقتها. ولست أعد بتقديم إجابات مطولة عنها، ولكني [أعد] بالاعتراف صراحة بأخطائي(105) إن أنا أدركتها، وإن لم أستطع إدراكها، أن أكتفي بالإشارة إلى ما أعتقده ضرورياً للدفاع عن الأشياء التي كتبتها، دون أن أضيف شرحاً لأي مادة جديدة، حتى لا أتطرق دون نهاية، من [مادة] إلى أخرى.

[10] ولإن كانت بعض [هذه المواد] التي تكلمت عنها في بداية **انكسار الضوء**، و[في بداية] **الأنواء**، تبدو غريبة لأني أسميها

= على نحو لا أريد معه أي إضافة، وأني اكتفيت بالسعي عن طريق **انكسار الضوء والأنواء** إلى أن أقنع [الناس] بأن طريقتي أفضل من [الطريقة] العادية، ولكني أدعي أني برهنت على ذلك بهندستي. إذ إني [أقدم فيها] منذ البداية حلاً لمسألة لم يستطع، حسب شهادة بابوس (Pappus)، أن يقدمه أحد من بين القدماء، بل يمكن القول إنه لم يستطع تقديمه أحد من المحدثين، إذ لا أحد منهم كتب في هذا [الموضوع]...» (أ. ت.، ج 1، ص 478).

(104) انظر إلى مارسان، غرة آذار/ مارس 1638: «وإني أتوسل إليك بكل إلحاح أيضاً، أن لا تتسلم أي مكتوب منه أو من أي شخص سواه لترسله إلي، إن لم يكتب أصحابه في أسفله أنهم يوافقون على نشره مع إجابتي عليه؛ وإن لم يقبلوا ذلك، فأرجوك أن تقول لهم إنه بإمكانهم، إن هم أرادوا ذلك، أن يوجهوا مكتوبهم إلى ناشري، كما وضعت ذلك بـ **حديث الطريقة**، صفحة 75..» (أ. ت.، ج 2، ص 25).

(105) انظر إلى الآب شارلي، تشرين الأول/ أكتوبر 1644: «وإني لا أخشى أن تتعرض كتاباتي للذم والاستخفاف من طرف الذين سيتفحصونها؛ إذ إني سأكون دائم الاستعداد للاعتراف بأخطائي، وإصلاحها عندما يتفضل عليَّ الآخرون بإعلامي بها؛ ولكني أود أن أحتمي قدر المستطاع من الأحكام الخاطئة الصادرة عن الذين يكفيهم أن يعلموا أني كتبت بعض الشيء بخصوص الفلسفة (لم أتبع فيه الأسلوب السائد اتباعاً تاماً)، حتى يكون لهم بشأنه رأي سيء..» (أ. ت.، ج 4، ص 140).

فرضيات[106]، ولأني أبدو غير راغب في إثباتها، فليتحل [القارئ] بالصبر لقراءة الكل بانتباه[107]، وأرجو أن يجد نفسه راضياً [في

---

(106) انظر إلى الآب فاتييه، 22 شباط/ فبراير 1638: «أما ما افترضته في بداية **الأنواء**، فإني لا أستطيع إثباته بصفة قبلية، إلا بتقديم كل [مصنف] فيزيائي؛ غير أن التجارب التي استنتجتها منه استنتاجاً ضرورياً، والتي لا يمكن استنتاجها بالكيفية نفسها من أي من المبادئ الأخرى، تبدو لي مثبتة له إثباتاً بعدياً كافياً. ولقد توقعت تماماً أن هذه الطريقة في الكتابة قد تفاجئ القراء في البداية، وأعتقد أنه كان بإمكاني أن أتلافى ذلك بسهولة لو اكتفيت بانتزاع لفظ فرضيات عن الأشياء الأولى التي تحدثت عنها، ولم أقدمها إلا بقدر ما أقدم [معها] بعض الحجج التي تبرهن عنها، غير أني أقول لك بصراحة إني فضلت هذه الطريقة في عرض أفكاري، لأنني اعتقدت أنه بإمكاني استنتاجها حسب نظام من المبادئ الأولى في ميتافيزيقي، فأردت أن أتغافل عن كل أنواع البراهين الأخرى، وكذلك لأنني أردت أن أرى أن مجرد عرض الحقيقة يكفي للإقناع بها، دون الالتجاء إلى أي خصام ولا إلى أي دحض للآراء المخالفة. وهو أمر يبدو أني أفلحت فيه حسب ما أكده لي أصدقائي الذين قرأوا مصنفي في **انكسار الضوء** و**الأنواء** قراءة منتبهة: إذ رغم أنهم لم يجدوا فيهما في البداية أقل صعوبة مما وجدوا في [المصنفات] الأخرى، إلا أنهم بعد أن قرأوهما وأعادوا قراءتهما ثلاث أو أربع مرات، [أصبحوا] يقولون إنهم لا يجدون فيهما أي شيء يبدو لهم قابلاً لأن يوضع موضع الشك. كذلك فليس من الضروري دائماً أن تكون هناك حجج قبلية للإصداع بالحقيقة؛ ثم إن طاليس أو أي أحد سواه، الذي كان أول من قال بأن القمر يتلقى نوره من الشمس، لم يعط على ذلك دون شك أي برهان آخر سوى أننا عندما نفترض ذلك، نتوصل إلى شرح كل جوانب النور شرحاً جد يسير. وقد كان ذلك كافياً لجعل هذا الرأي سارياً لدى الناس منذ ذلك الحين دون أي اعتراض عليه. كذلك فإن ترابط أفكاري هو على نحو بحيث آمل معه أن يجد [الناس] أن مبادئي تبرهن عنها النتائج التي استنبطها منها... كما تبرهن زيادة القمر ونقصانه على تلقيه نوره [من الشمس]» (أ. ت.، ج 1، ص 563).

(107) يتكرر الطلب نفسه بأكثر تفصيل بخصوص **مبادئ الفلسفة**، الرسالة المقدمة: «وكنت أود أن أضيف كلمة حول طريقة قراءة هذا الكتاب، وهي أني أريد أن يقع في البداية تصفحه من بدايته إلى نهايته كما [نتصفح] رواية، دون أن يجهد [القارئ] انتباهه، ودون أن يتوقف على الصعوبات التي يمكن أن تعترضه، وذلك لمجرد الاطلاع عموماً على المواد التي طرقتها [فيه]؛ وبعد ذلك، وإذا رأى أنها تستحق التفحص، وأراد الاطلاع على أسبابها، فإنه يمكنه أن يقرأه مرة ثانية للتوقف على تتابع حججي، ولكن يجب عليه كذلك أن لا يستصعبها، إن هو لم يستطع معرفتها كلها، أو هو لم يفهمها في كل المواضع؛ بل ليس عليه إلا أن يعين المكان الذي توجد فيه الصعوبة بخط ريشة، ثم يواصل القراءة إلى النهاية؛ وإذا أعاد [قراءة] الكتاب مرة ثالثة فإني لأجرأ على الاعتقاد بأنه سيجد حلاً لمعظم الصعوبات التي =

النهاية]. إذ يبدو لي أن الحجج تتتابع فيه على هذا النحو، وهو أنه لما كان يبرهن على الأواخر بالأوائل التي هي عللها، فإن هذه الأوائل [يبرهن عنها] بصفة معكوسة بالأواخر التي هي نتائجها. ولا ينبغي أن يتوهم [القارئ] أني أقع بذلك في الخطأ الذي يسميه المناطقة دائرة(108)؛ إذ لما كانت لتجربة تجعل أغلب هذه النتائج جد

= قد يكون عينها من قبل، وأن تبقى منها البعض، فهو سيجد حلها إن هو أعاد القراءة» (أ. ت.، ج 9، ص 11-12).

(108) يرتكز معنى كل هذا المقطع (من قوله: «إذ يبدو لي أن الحجج...» إلى قوله «... هي التي تثبت بالنتائج»)، والنقاش الذي دار حوله بين موران (Morin) وديكارت، على التمييز الدقيق بين الألفاظ الآتية (Démontrer)، وقد قابلتها ببرهن، و(Prouver) وقد قابلتها بأثبت، و(Expliquer)، وقد قابلتها بشرح. وهذا اعتراض موران (وهو أستاذ بكوليج دو فرانس ومن القائلين بثبوت الأرض): «وإذا كان من الصحيح أن إثبات نتائج ما بعلة مفترضة، ثم إثبات هذه العلة ذاتها بالنتائج نفسها لا يمثل دائرة منطقية، فإن أرسطو يكون قد أساء فهم هذه [المسألة]...»، انظر إلى ديكارت، 22 شباط/ فبراير 1638 (أ. ت.، ج 1، ص 538).

وهذا رد ديكارت، إلى موران، 13 تموز/ يوليو 1638 في هذه الرسالة: «وتقول أيضاً إن إثبات نتائج ما بسبب ما، ثم إثبات هذا السبب بالنتائج نفسها، إنما هو دائرة منطقية، وهو ما أعترف به، ولكن لا أعترف لذلك بأننا نقع في دائرة عندما نشرح النتائج بعلة ما ثم نثبت تلك [العلة] بتلك [النتائج]: إذ هناك فارق كبير بين أثبت وشرح. وأضيف إلى ذلك أننا نستطيع استعمال لفظ برهن للدلالة على هذين المعنيين معاً، وذلك على أقل تقدير عند استعمالنا له بالمعنى العام، وليس بالمعنى الخاص الذي يسنده له الفلاسفة. وأضيف أيضاً أنه ليس من الدائرة في شيء أن نثبت علة ما بعدة نتائج تمت معرفتها من جانب آخر، ثم أن نثبت بصفة معكوسة بعض النتائج الأخرى بهذه العلة، ولقد عنيت هذين المعنيين معاً بصفحة 76 بهذه الكلمات: لما كان يبرهن على الحجج الأواخر بالأوائل التي هي عللها، فإن هذه الأوائل [يبرهن عنها] بصفة معكوسة بالأواخر، التي هي نتائجها. ولا ينبغي أن أتهم بأني تكلمت في هذا الموضع كلاماً غامضاً، لأني بينت قصدي مباشرة بعد ذلك بقولي إنه لما كانت التجربة تجعل أغلب هذه النتائج جد يقينية، فإن العلل التي أستنتج منها [هذه النتائج] لا تصلح لإثباتها بقدر ما تصلح لشرحها؛ بل [على العكس من ذلك]، فإن [العلل] هي التي تثبت بالنتائج. وقد وضعت أنها لا تصلح لإثباتها بقدر ما تصلح...، عوض أن أضع أنها لا تصلح لها بتاتاً، وذلك حتى يعلم [الناس] أن كلا من هذه النتائج يمكن أن يثبت أيضاً بهذه العلة إذا عرض له أن وضع موضع الشك، وإذا كانت [العلة] قد أثبتت بعد بنتائج أخرى. =

يقينية، فإن العلل التي أستنتج منها [هذه النتائج] لا تصلح لإثباتها بقدر ما تصلح لشرحها؛ بل [على العكس من ذلك]، فإن [العلل] هي التي تثبت بالنتائج. ولم أسمها فرضيات[109] إلا لكي يعلم [الناس] أني أعتقد نفسي قادراً على استنتاجها من هذه الحقائق الأولى[110] التي شرحتها أعلاه، ولكني أردت عن قصد أن لا أفعل ذلك، حتى أمنع[111] بعض العقول التي سرعان ما تتوهم أنها

= ولست أرى أنه كان بإمكاني استعمال ألفاظ أخرى، غير التي استعملتها للزيادة في شرح ما أقصده» (أ. ت.، ج 2، ص 197-198).

(109) انظر الهامش رقم 106 من هذا الجزء، وكذلك **انكسار الضوء**، الحديث الأول: «... مقلداً في ذلك الفلكيين الذين، رغم أن فرضياتهم تكاد تكون كلها خاطئة أو غير يقينية، إلا أنها لما كانت متعلقة بمختلف الملاحظات التي قاموا بها، فهم لا يتخلفون عن أن يستنبطوا منها استخلاصات عدة جد يقينية وجد متأكدة» (أ. ت.، ج 6، ص 83).

(110) انظر الجزء 5، الفقرة [1] من هذا الكتاب: «كنت أشعر بارتياح كبير لو أنني واصلت [على هذا النحو]، وكشفت هنا عن كامل سلسلة الحقائق الأخرى التي استنتجتها من هذه [الحقائق] الأولى»، وكذلك الهامش رقم 2 بهذا الصدد.

(111) انظر إلى مارسان، 27 أيار/ مايو 1638: «... ولقد سعيت عن قصد للتعبير بشيء من الغموض في بعض المواضع، حتى لا يتسنى للبعض أن يتباهوا بأنهم علموا من دوني الأشياء ذاتها التي كتبتها...» (أ. ت.، ج 2، ص 151). انظر كذلك إلى مارسان، 4 نيسان/ أبريل 1648: «إن هندستي لهي على النحو الذي يجب أن تكون عليه حتى تمنع روبرفال (Roberval) وأمثاله من أن يقولوا فيها قولاً سيئاً دون أن يؤول ذلك إلى إفحامهم؛ إذ هم ليسوا بقادرين على فهمها، ولقد ألفتها على هذا النحو عن قصد بعد أن حذفت منها أسهل ما فيها، ولم أضع فيها إلا ما يستحق أن يوضع. وأعترف لك أنه لولا أخذي بعين الاعتبار هذه العقول المحتالة، لكنت كتبتها بكيفية مخالفة تماماً لما هي عليه، وجعلتها أكثر وضوحاً بكثير، وذلك ما قد أقوم به في يوم من الأيام إذا رأيت أن هذه الوحوش قد غلبت أو تم إسقاطها...» (أ. ت.، ج 5، ص 142-143).

انظر أيضاً، الرسالة إلى مارسان، غرة آذار/ مارس 1638: «... وبعد فإني أرجوك وأتوسل إليك أن تحتفظ بنسخ من كل [الوثائق التي تمثل نقاشاً مع فارما (Fermat) ومع روبرفال]، وأن تطلع عليها كل من أراد [الاطلاع عليها]، كما أني أكون مسروراً جداً لو اطلع عليها مثلاً السيد ديزارق، إن هو أراد أن يتحمل هذا العناء، ولكن يجب أن لا تطلع أحداً على وثيقة دون أخرى، ولذلك فإني أود أن تكتب كلها متتالية على كراس واحد. =

تعلم[112] في يوم واحد كل ما استطاع أن يفكر فيه [شخص] آخر خلال عشرين سنة، عندما تسمع عنه كلمتين أو ثلاثاً، والتي هي أكثر تعرضاً للخطأ، وعجزاً عن [معرفة] الحقيقة بقدر ما لها من حدة ويقظة[113]، من أن تتخذ من ذلك فرصة لبناء إحدى الفلسفات المشطة على ما تعتقده مبادئي، فيعزى إليَّ خطؤها. إذ بخصوص الآراء التي هي كلها آرائي، فإني لا أقدمها على أنها جديدة[114]، ما

= ولتحترس أيضاً من تسليم الأصول إلى أصدقاء السيد فارما، دون أن تحتفظ بنسخ منها، لأني أخشى أن لا يعيدوها لك...» (أ. ت.، ج 2، ص 27).

(112) انظر الفقرة [6] من هذا الجزء: «... يغيرونها تغييراً يكاد يكون مستمراً، بحيث لا أستطيع الاعتراف بأنها آرائي»، وخاصة الهامش رقم 68 بهذا الصدد. انظر كذلك إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630: «وقد فوجئت بما قلته لي عن فريبيه من أنه يأمل اختراع [الأدوات] الزجاجية، بعد أن أغفل مراسلتي: إذ رغم أني قد وصفت له بكثير من التفصيل ما يلزم من الآلات لصناعة هذه [الأدوات]، فإني لا أعتقد أنه يستطيع الاستغناء عني، [كما أني لا أعتقد] أنه سوف لن يجد بعض الصعوبات التي إما أن توقفه [عن التقدم] وإما أن توقعه في الخطأ. غير أن هناك أشخاصاً يعتقدون أنهم قد علموا شيئاً ما علماً تاماً بمجرد ما يرون فيه بصيصاً من النور. وإني أتوسل إليك بإلحاح أن تعلمني عما إذا كان قد حدثك عن محتوى الرسائل الأخيرة التي كتبتها له، وإن هو لم يحدثك عنها، فأرجوك أن تسأله عنوة عنها...» (أ. ت.، ج 1، ص 138).

(113) انظر الجزء 1، الفقرة [2] من هذا الكتاب: «... بل كثيراً ما تمنيت أن لو كان لي ما للبعض من سرعة الفهم ووضوح الخيال وتميزه...».

(114) وفي ص.: «لا أجد في جدتها حجة يعتذر بها»، وهي قراءة حرفية. أما بخصوص المعنى، انظر **المبادئ**، الرسالة المقدمة، الفقرة [9]: «ولكن رغم أن كل الحقائق التي أضعها بين مبادئ قد عرفها كل الناس منذ زمن بعيد إلا أن أحداً حسب ما أعلمه، لم يجعل منها إلى حد الآن، مبادئي الفلسفة، أعني [مبادئ] يمكن أن نستنتج منها معرفة كل الأشياء الأخرى التي في الكون...» (أ. ت.، ج 9، ص 10). انظر كذلك المصدر المذكور، الجزء 4، الفقرة [200]: «غير أني أود أيضاً أن يلاحظ [الناس] أني رغم سعيي هنا إلى شرح كل الأشياء المادية، فإني لم أعتمد في ذلك على أي مبدأ لم يكن متبعاً ومستحسناً من طرف أرسطو وكل الفلاسفة الآخرين الذين وجدوا في الكون، بحيث إن هذه الفلسفة ليست جديدة إطلاقاً، بل هي أقدم [الفلسفات] على الإطلاق، وأكثرها [اقتراباً من] العامة...» (أ. =

دمنا إذا نظرنا بعناية في حججها، فإني متأكد من أننا سنجدها على درجة من البساطة والاتفاق مع الحس المشترك[115]، بحيث تبدو أقل طرافة وغرابة من كل سواها[116] مما يمكن أن يكون لنا حول المواضيع نفسها. ولست أباهي بأني أول مخترع لأي منها، بل بأنني لم أقبلها لأنها قيلت من طرف الآخرين أو لأنها لم تقل[117]، ولكن

= ت.، ج 9، ص 318). انظر أيضاً إلى الآب شارلي، تشرين الأول/ أكتوبر 1644: «وأعلم أن [الناس] اعتقدوا أن آرائي جديدة، غير أنهم سيرون هنا أني لا أعتمد على أي مبدأ لم يقبله أرسطو وكل الذين اشتغلوا بالفلسفة قاطبة...» (أ. ت.، ج 4، ص 141)، (وتتعلق هذه الرسالة بـ **مبادئ الفلسفة** الذي صدر في شهر تموز/ يوليو من السنة نفسها).

(115) انظر **المبادئ**، الجزء 4، الفقرة [200] (النص الذي يتواصل): «إني لم أعتبر أبداً في كل جسم سوى شكله وحركته ومقداره، ولم أتفحص أي شيء آخر سوى ما تعلمنا إياه قوانين الميكانيكا التي يمكن إثبات صحتها بما لا يحصى من التجارب، وهو ما لا بد من حدوثه عند التقاء أجسام ذات مقادير وأشكال وحركات مختلفة. غير أن أحداً لم يشك قط أن في العالم أجساماً ذات مقادير وأشكال مختلفة، تتحرك حركة مختلفة، حسب مختلف الكيفيات التي تلتقي بها، وأحياناً تنقسم فتتغير أشكالها ومقاديرها. ونحن نجرب حقيقة هذه الأمور كل يوم، لا بحس واحد بل بكثير [من الحواس]، أعني اللمس والبصر والسمع؛ وعن [تلك الأمور] يتلقى خيالنا فِكَراً جد متميزة، ويفهمها ذهننا فهماً جد واضحاً» (أ. ت.، ج 9، ص 318).

(116) المصدر نفسه، الرسالة المقدمة، (النص الذي أوردته بالهامش رقم 114 من هذا الجزء، والذي يتواصل): «إذ رغم إني لم أطرق فيها كل الأشياء، وهو أمر غير ممكن، فإني أعتقد أني شرحت كل التي توفرت لي فرصة طرقها، بحيث يستطيع كل الذين سيقرأونها بانتباه أن يقتنعوا بأنه لا حاجة لهم بالبحث عن مبادئ غير التي قدمتها ليبلغوا كل المعارف التي يستطيعها الفكر البشري وأرقاها؛ وذلك على وجه الخصوص إن هم اجتهدوا بعد قراءة مؤلفاتي، في أن يعتبروا عدد المسائل المختلفة التي شرحتها فيه، وكذلك إن هم نظروا في مؤلفات غيري فرأوا كم هي تقدم من حجج قليلة شبيهة بالحقيقة لشرح المسائل نفسها بمبادئ تختلف عن مبادئي...» (أ. ت.، ج 9، ص 11).

(117) انظر **القواعد**، القاعدة 3: «ولكن وإن كانوا كلهم [أي القدماء] مخلصين وعلى جانب كبير من الصراحة، فإنهم لن يفرضوا علينا أشياء قابلة للشك فيها على أنها حقائق، و[حتى لو] قدموا لنا كل [ما قدموه] بصدق، فإننا لن نعلم رغم ذلك من منهم ينبغي علينا أن نصدقه، لأنه يكاد لا يكون هناك شيء واحد قاله أحدهم ولم يقل فيه غيره نقيضه. وليس من المفيد أبداً أن نحسب الأصوات لنتبع الرأي الذي يكون له أكثر أنصاراً من غيره... بل حتى لو كانوا كلهم متفقين في ما بينهم، فإن مذهبهم لن يكون كافياً رغم ذلك: إذ لن =

لأن العقل وحده[118] [هو الذي] أقنعني بها.

[11] وإن لم يستطع الحرفيون أن ينجزوا الآن الاختراع الذي شرحته في **انكسار الضوء**[119]، فلست أعتقد أنه يمكن القول لذلك بأنه اختراع سيّء: إذ لما كان لا بد من براعة وخبرة لصناعة الآلات التي وصفتها[120] وإحكامها، دون الإخلال بأي شرط، فإني سوف لن أكون أقل اندهاشاً، لو أنهم نجحوا [في ذلك] لأول وهلة[121]، مني

= نصبح رياضيين، مثلاً، حتى وإن حفظنا عن ظهر قلب كل براهين الآخرين، إذا كان فكرنا غير قادر بدوره على حل كل أنواع المشكلات، ولن نصير فلاسفة أبداً، إن نحن قرأنا كل استدلالات أفلاطون وأرسطو، وكان من المحال علينا أن نحكم حكماً ثابتاً بشأن موضوع معين: إذ سنبدو عند ذلك كمن تعلم التاريخ لا العلوم» (أ. ت.، ج 10، ص 367).

(118) انظر إلى بولو، 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1642: «... وإني لأولي اهتماماً لأحكامها [الأميرة إليزابيث] أكثر [مما أولي لأحكام] هؤلاء السادة الدكاترة الذين يتخذون قاعدة للحقيقة آراء أرسطو عوضاً عن جليات العقل...» (أ. ت.، ج 3، ص 577).

(119) انظر **انكسار الضوء**، الحديث 10: «... وأخيراً، فإن أهم شيء أريد أن يتمرن عليه [الصناع]، هو صقل الزجاج المحدب من جانبيه في النظارات التي تصلح لرؤية الأشياء المرئية، وأن يتدربوا أولاً على الذي يجعل هذه النظارات قصيرة جداً، لأنه أيسر من غيره، ثم أن يهتموا بعد ذلك بالذي يجعلها أكثر فأكثر طولاً، إلى أن يبلغوا أطول ما يمكن استعماله منها. وحتى لا تجعلكم الصعوبة التي يمكن أن تجدوها في بناء هذه النظارات الأخيرة تعدلون عنها، فإني أريد أن أعلمكم بأنها، وإن لم يكن استعمالها جذاباً في البداية مثل الأولى التي تبدو كأنها تعد برفعنا إلى السماوات، وبالكشف لنا فيها فوق النجوم عن أجسام لا تقل تفصيلاً وربما لا تقل تنوعاً عن التي نراها فوق الأرض، فإني لأجدها أكثر نفعاً منها بكثير، وذلك لأننا سنستطيع بواسطتها أن نرى مختلف الكيفيات التي تختلط بها الأجزاء الصغيرة التي تتكون منها الحيوانات والنباتات، وربما أيضاً الأجسام الأخرى التي تحيط بنا، ومن هنا يكون بإمكاننا أن نضاعف استفادتنا منها لمعرفة طبيعة [هذه الكائنات]...» (أ. ت.، ج 6، ص 226).

(120) انظر الهامش رقم 112 من هذا الجزء، والنص الذي أوردته من الرسالة إلى مارسان، 15 نيسان/ أبريل 1630، وبالخصوص: «... رغم أني قد وصفت له بكثير من التفصيل ما يلزم من الآلات... [كما أني لا أعتقد] أنه سوف لن يجد فيها بعض الصعوبات...» (أ. ت.، ج 1، ص 138).

(121) انظر **انكسار الضوء**، الحديث الأول: «... إلا أنه ما دامت الاختراعات الصعبة =

لو أن أحداً [من الناس] استطاع في يوم واحد، أن يتعلم العزف على العود عزفاً جيداً، لا لشيء سوى لأنه أعطي لوحاً جيداً [للرموز الموسيقية]. وإن أنا كتبت بالفرنسية التي هي لغة بلادي، عوضاً عن اللاتينية التي هي [لغة] معلميّ، فلأني آمل أن يكون الذين لا يعتمدون إلا عقلهم الطبيعي المحض[122]، أجود حكماً بشأن آرائي من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة[123]. أما الذين يجمعون بين الصواب والدراسة، وهم وحدهم الذين أتمنى أن يكونوا قضاتي، فإني متأكد من أنهم لن يكونوا على درجة من التحيز [للغة] اللاتينية، بحيث يأبون تفهم حججي لأني شرحتها بلغة عامية[124].

[12] وبعد فلست أحبذ الحديث هنا بوجه الخصوص، عن التقدم الذي آمل إحرازه مستقبلاً في العلوم، ولا [أريد] أن أقطع أمام

= إلى حد ما لا تبلغ نهاية اكتمالها منذ البداية... ولما كان إنجاز الأشياء التي سأذكرها لا بد أن يرتبط [بتقدم] صناعة الصناع الذين لم يتلقوا في أغلب الأحيان تعليماً [بالمدارس]، فإني سأسعى إلى أن [يكون ما سأقوله] مفهوماً لدى الجميع...» (أ. ت.، ج 6، ص 82).

(122) انظر **المبادئ**، المقدمة، الفقرة [7] (النص الذي أوردته بالهامش رقم 74 من هذا الجزء) وخاصة: «... كذلك عندما تكون للمرء مبادئ سيئة، فهو بقدر ما يسهر على تنميتها وعلى استخلاصه منها مختلف النتائج... بقدر ما يبتعد عن الحقيقة وعن الحكمة: بحيث يجب أن نستخلص من ذلك أن أقل [الناس] تعلماً لكل ما يسمى إلى حد الآن فلسفة هم أقدرهم على تعلم [الفلسفة] الحقيقية».

(123) انظر الجزء 1، الفقرة [8] من هذا الكتاب: «... وعندما يسرف في الاهتمام بالأمور التي مورست في القرون الماضية يبقى في أغلب الأحيان جاهلاً تماماً بالتي تمارس في الحاضر...».

(124) انظر إلى سيلهون، آذار/ مارس 1637: «غير أني خشيت أن تبدو هذه المقدمة منذ البداية وكأنها تقدم آراء المتشككين، فتحير أضعف العقول خصوصاً وأني كتبت بلغة عامية...» (أ. ت.، ج 1، ص 353).

انظر كذلك إلى مارسان، 5 آذار/ مارس 1637: «وهو أمر أهملته عن قصد وروية، وذلك بالخصوص لأني كتبت بلغة عامية...» (أ. ت.، ج 1، ص 350).

الجمهور أي عهد[125] لست واثقاً من الإيفاء به؛ وإنما سأكتفي بالقول بأني عقدت العزم على أن لا أبذل الوقت الذي بقي من حياتي[126] إلا في السعي إلى الحصول على معرفة بالطبيعة، تكون على نحو بحيث يمكن أن نستنتج منها قواعد للطب، أكثر يقيناً من كل التي كانت لنا إلى حد الآن، وإن ميلي ليبعدني شديد البعد عن كل أنواع الأغراض الأخرى التي لا يمكن أن تكون مفيدة للبعض إلا عندما تكون مضرة بالبعض الآخر[127]، بحيث لو أن بعض الفرص أجبرتني على أن أشتغل بها، فلست أعتقد أني قادر على النجاح فيها. وبذلك أصرح هنا، وأعلم جيداً أن هذا [التصريح] لن يعمل على جعلي ذا شأن في العالم، ولكنني أيضاً لا أملك أي رغبة في ذلك؛ وسأكون على الدوام مديناً للذين أستطيع بفضلهم أن أنعم دون كدر براحتي[128]، أكثر مما [أكون مديناً] للذين قد يمنحونني أشرف المناصب في الأرض.

---

(125) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «... لست على درجة من الغرور بنفسي تجعلي أعد [الناس] بالخوارق...».

(126) انظر الفقرة [2] من هذا الجزء: «ولما كنت أنوي بذل كل حياتي في البحث عن علم على مثل هذا الحد من الضرورة، وعثرت على طريق يبدو لي أنه [سيقودنا] لا محالة إليه...»، وبالتحديد الهامش رقم 23 بهذا الصدد، والنصوص الكثيرة التي أوردتها به، وخاصة إلى مارسان، 9 كانون الثاني/ يناير 1639: «... أن نحب الحياة دون أن نخاف الموت» (أ. ت.، ج 2، ص 480)، وانظر أيضاً إلى شانو، 15 حزيران/ يونيو 1646: «... فعوضاً عن أن أعثر على وسائل للحفاظ على الحياة، عثرت على [وسيلة] أخرى، أكثر سهولة ويقيناً، وهي أن لا أخاف الموت...» (أ. ت.، ج 4، ص 442).

(127) انظر الجزء 1، الفقرة [5] من هذا الكتاب: «ولكنني إذا اكتفيت بتقديم هذا الكتاب كقصة فقط... فإني أرجو أن يكون نافعاً للبعض دون أن يضر بأحد، وأن تفوز صراحتي برضى الجميع».

(128) انظر الفقرة [7] من هذا الجزء: «بحيث لو كان في العالم شخص تيقن الناس من قدرته على العثور على أعظم الأشياء وأكثرها نفعاً للجمهور، ولو أنهم اجتهدوا بكل الوسائل لمساعدته على إنجاز أغراضه، فإني لست أرى أنهم سيستطيعون له نفعاً سوى أن يمدوه بنفقات التجارب التي قد يحتاج إليها، وأن يمنعوا في ما عدى ذلك أن يزعج أحد راحته».

الثبت التعريفي

الامتداد (Etendue): مفهوم المادة من حيث هي ليست سوى شكل هندسي له طول وعرض وعمق أو ارتفاع. ويعني ذلك أن الأجسام المادية ما هي إلا أبعاد أو كميات رياضية قابلة للقيس والحساب. وقد ساعد هذا المفهوم على تجريد الطبيعة من الأرواح التي كان يقول بها المدرسيون وذلك بإرجاعه الطبيعة بأسرها إلى جواهر ممتدة، تتعارض تماماً مع الجواهر المفكرة، ويمكن معالجتها معالجة رياضية بحتة. وهو الشيء الذي مكن من ترويض العلوم الطبيعية أي من جعلها تتخذ الرياضيات نموذجاً لها في معرفة مواضيعها .

أنا أفكر (Cogito): أول حقيقة يكتشفها الفكر عندما يمارس الشك في كل شيء حتى في وجوده. وهي تعني أنني مهما شككت في كل ما يحيط بي وفي كل ما أفكر فيه، فإنني لا أستطيع أن أشك في كوني أفكر في الوقت الذي أمارس فيه الشك. ما دام الشك ذاته نوعاً من التفكير وما دمت أفكر فإنني كائن أو موجود من حيث أنا جوهر يفكر. ومن هنا فإن الشك الذي يهدف إلى نفي وجودي إنما هو على العكس من ذلك يثبته إذ لو لم أكن موجوداً لما شككت البتة.

انكسار الضوء (Réfraction): مفهوم فيزيائي (البصريات) يعني فعل الضوء عندما يلتقي بحاجز يمكن له أن يخترقه. ذلك أن الضوء

يفهم في إطار هذه الفيزياء على أنه لفيف من الحبيبات الصغيرة المتكوّنة من المادة. وهذه الحبيبات تسلك سلوكاً آلياً أو ميكانيكياً تاماً. ويعني ذلك أنها يمكن أن تلتقي بحاجز كثيف يصدها عن طريقها، فتتراجع حسب زاوية معينة. ويسمى ذلك انعكاساً وتسمى الزاوية زاوية الانعكاس. كما يمكن أن تلتقي بحاجز شفاف مثل الماء أو الزجاج فتخترقه. غير أن المقاومة التي يبديها ذلك الحاجز تجعلها تغير طريقها تبعاً لتلك المقاومة وذلك ما يسمى انكساراً. وهو أيضاً يحدث حسب زاوية معينة تعرف بزاوية الانكسار.

البرهان الأنطولوجي (Preuve ontologique): اسم أطلقه كانط على البرهان الأخير الذي يقدمه ديكارت على وجود الإله. ويتلخص هذا البرهان في القول بأنه خلافاً لماهيات الأشياء الأخرى، فإن ماهية الإله تحمل الوجود بوصفه صفة من صفاتها، وذلك لأنها ماهية كائن كامل. وما دام هذا الكائن كاملاً فإنه لا بد من أن يكون موجوداً وإلا كان غير كامل، أي إنه يحمل ضرورة صفة الوجود. لذلك فإن صفة الوجود ملازمة لفكرة الإله كما يلزم المثلث تكونه من ثلاثة أضلع وثلاث زوايا.

البرهان من خلال الآثار (Preuve par les effets): اسم يطلقه المختصون على البرهان الأول الذي يقدمه ديكارت على وجود الإله. ويتلخص في القول بأني أجد في ذهني فكرة عن كائن كامل. وهذه الفكرة لا يمكن أن تأتي من العدم لأن العدم لا ينتج شيئاً. ولا يمكن أن تكون آتية من شيء خارج عني، لأنه لا وجود في الكون لشيء كامل. ولا يمكن أيضاً أن تكون آتية مني، لأني لست كائناً كاملاً. وبالنتيجة فلا بد من أن تكون آتية من هذا الكائن الكامل الوحيد الذي يمكن أن يكون كذلك. وهو الذي وضعها في دليلاً على وجوده وحتى أستطيع معرفته عن طريقها. وبالنتيجة، فإن الإله موجود وهو يوجد بوصفه كائناً كاملاً لا ينقصه شيء.

حقائق الماهيات (Vérités d'essences): يفترض هذا المفهوم تمييزاً أساسياً بين مستويين هما مستوى الكيان (أو الماهيات) ومستوى الوجود (أو الموجودات). ويهم المستوى الأول أساساً الأشكال الهندسية والأعداد. والمثلث مثلاً كيان أو ماهية قائمة بذاتها. ويعني ذلك أن لها خاصياتها التي تنفرد بها، والتي يمكن للفكر أن يعرفها وأن يكتشف فيها مجموعة من الحقائق اليقينية التي لا يمكن الشك فيها. ويدل ذلك على أن هذه الماهيات ليست مفاهيم ولا هي مجرد بناءات يبنيها الفكر، أي إنها ليست من صنع العقل البشري، بل هي وضعت من طرف الخالق الذي تصورها بذهنه (الحقائق الأزلية) قبل أن يخلق الأشياء المادية. بل أكثر من ذلك، فإن الأشياء المادية (أو الموجودات) ما هي إلا إنجاز محسوس لتلك الماهيات. ومن هنا فإنه يوجد عالم خاص، قائم بذاته، هو عالم الماهيات (أو ما كان يعرف بالمعقولات) التي يمكن للفكر أن يعلمها بقطع النظر عما إذا كانت موجودة في هذا الوجود أم لا. بل من الأرجح أنها لا توجد في المحسوسات بتاتاً. إن الدائرة الكاملة لا يمكن إنجازها في المادة إلا إذا تم تشويهها إلى حد ما. وبالنتيجة، فإنه يمكن القول بأن هذا العالم قبل أن يقع إنجازه في المادة، تم تصوره تصوراً رياضياً بحتاً، وقيسه وحساب كل ما فيه. وتلك هي الحقائق الماهوية أو عالم الماهيات.

حقائق الموجودات (Vérités d'existence): هي الحقائق التي تعثر عليها وتصوغها علوم الطبيعة مثل الفيزياء، وعلم الفلك، وهي تهتم بدراسة الأجسام الطبيعية، أو المادية، أو المحسوسة. وتهتم بمعرفتها في ذاتها وفي علاقاتها في ما بينها. وما دام إرجاع هذه الأجسام كلها إلى أشكال هندسية ممكناً، وكذلك إرجاع علاقاتها إلى أبعاد رياضية، فإن ذلك يعني أنها كلها ماهيات رياضية تم إنجازها في المادة، وأصبح بالإمكان معرفتها معرفة حسية إلى جانب معرفتها معرفة رياضية عقلية. إن كل الموجودات بالحس إنما هي ماهيات

منجزة في المادة. لذلك، أصبح العقل بحاجة إلى المعرفة الحسية أي إلى التجربة لمعرفتها أي لاكتشاف الخاصيات التي تزيد بها عن مجرد الماهيات. ويعني ذلك أن الوجود الحسي للأشياء يزيدها تعقيداً لا يمكن للعقل فكّه أو تحليله من الوهلة الأولى. لذلك فهو يحتاج إلى الحواس والتجربة كي يكتشف الجوانب التي تضيفها المادة للماهيات والتي لا تتراءى له بصفة جلية، كما في حقائق الماهيات.

الحيوانات الآلة (Animaux machines): مفهوم أدخله ديكارت على علم الفيزيولوجيا في عصره، مفاده أن الحيوانات والنباتات إنما هي أجسام مادية مركبة على شكل آلات ميكانيكية وتعمل مثلها بحكم وضع أعضائها، أي تبعاً للقوى التي تسلطها هذه الأعضاء على بعضها بعض تحت تأثير القوى الطبيعية الخارجية أو الداخلية. ويؤول هذا المفهوم إلى نفي الروح عن الحيوان والنبات، وحصرها في الإنسان الذي يحمل في ذاته وحدة صماء بين عنصرين مختلفين هما النفس أو الجوهر المفكر والجسم أو الجوهر الممتد. ولا يختلف هذا الجسم عن الأجسام الأخرى، إذ هو أيضاً آلة تعمل حسب أعضائها في الأفعال غير الإرادية، وتحت تأثير النفس في الأفعال الإرادية.

دائرة أو دور (Cercle): مفهوم منطقي يتمثل في التدليل على المبادئ والعلل بنتائجها وعلى النتائج بمبادئها وعللها. وهو ما يعيبه البعض على ديكارت بخصوص العلاقة بين الإله والكوجيتو وكذلك بين الإله والحقائق الواضحة المتميزة.

الدائم، الدوام أو الديمومة (Immuable/ Immutabilité): صفة الإله من حيث هو كامل أي لا يعرف التغيير في ذاته ولا في أفعاله. ويعني ذلك أنه يبقى هو هو ويبقى على الطبيعة التي خلقها كما هي. ويعني ذلك أن القوانين التي وضعها فيها لا تتغيّر بين الفينة والأخرى. ومن هنا فإنه باستطاعة العقل البشري أن يعرفها معرفة حقيقية وذلك ما نسمّيه علماً. إذ إن العلم يعني معرفة الأشياء في

ذواتها أو ماهيتها الرياضية القارّة، ومعرفة العلاقات القائمة بينها (وهي قوانين الطبيعة)، وأخيراً التنبؤ بما سيحدث لتلك الأشياء في المستقبل، طبقاً لتلك القوانين.

الشيطان الماكر (Malin génie): فرضية يقدمها الشك وتعني افتراض كائن محتال يتدخل بيني وبين نفسي ويجعلني أقع في الخطأ حيث أعتقد أنني أعرف الحقيقة. وتتقدم هذه الفرضية بعد الشك في معرفة الأشياء المحسوسة والشك في وجودي وذلك للإطاحة بالحقائق اليقينية والعقلية. وذلك لأن هذه الحقائق تبقى قائمة حتى وإن سقطت المعرفة الحسية كلها (حجة خطأ إذ الحواس) وحتى إن كنت لا أعرف هل أنا الآن موجود فعلاً أم أني أحلم بأني موجود (حجة المنام). إن صحوت وإن نمت فإن المثلث يبقى دائماً مثلثاً والكميات الرياضية تبقى دائماً هي هي. وعند ذلك يقع الاستنجاد بكائن قوي مخادع يجعلني أخطئ عندما أقول إنّ هذا مثلث أو إنّ الإثنين مع الثلاثة مساوية لخمسة. ويعني ذلك أنه ليس يكفي أن أعرف الحقيقة بل ينبغي أن أعلم أيضاً أنها حقاً حقيقة. ولا أستطيع الخروج من حجة الشيطان الماكر إلا بالبرهان على أن الإله موجود وأنه صادق، أي أنه لا يخادعني ولا يجعلني أعرف الحقيقة خطأ والخطأ حقيقة.

صدق الإله ((Véracité (divine)): مفهوم يعني أن الإله ليس مخادعاً (فرضية الشيطان الماكر) بحيث لا يمكن أن يخطئني عندما أعلم علماً يقينياً أي عندما أعرف الحقائق الرياضية. ويعني ذلك أن الصدق الإلهي يضمن حقيقة الحقيقة أي أن كل ما يعتبره المرء حقيقة إما لأنه واضح بذاته (الجليات) وإما لأنه مبرهن برهاناً رياضياً هو كذلك. ويرتكز هذا المفهوم على مفهوم الكمال الإلهي، ويعني أن الكائن الكامل لا يمكن أن يكون مخادعاً وإلا كان غير كامل. وما دام قد خلق الإنسان قادراً على معرفة الحقيقة وتمييزها من الخطأ، فإنه لا بد من أن يكون قد جعله على نحو بحيث يعلم الحقائق فعلاً عندما

يعتقد بكل يقين أنها كذلك ويبتعد عن الأخطاء عندما يعلم أنها كذلك.

العناية العادية (Concours ordinaire): عبارة مستمدة من اللاهوت المسيحي الذي يميز بينها وبين العناية غير العادية التي تعني تدخل الإله عن طريق المعجزات والخوارق في سير الطبيعة، وضد قوانينها لإحداث أحداث تتعارض مع المألوف. على خلاف ذلك، فإن العناية العادية تعني حفظ الإله للكون كما هو وطبقاً للقوانين التي وضعها فيه بحيث تكون العلاقات بين الأشياء قارَّة ويتسنى للعقل البشري معرفتها؛ وهو ما لا يتوفر في المعجزات والخوارق.

الفكر (Pensée): عمل العقل بحيث يقوم بثلاثة أنواع من الأفعال: 1- تصور الأشياء وتكوين عن كل منها فكرة متناسبة معه مماثلة له. 2- تكوين شعور معين بخصوص كل من تلك الأشياء التي لي عنها فكر، كأن أريده أو لا أريده، أو أحبه أو أخافه. 3- إصدار أحكام بخصوص العلاقة بين الشيء والفكرة التي لي عنه. ومن الواضح أن مشكلة الحقيقة والخطأ لا تطرح بخصوص المستوى الأول لأن الفكرة إما أن توجد أو لا توجد. كما أنها لا تطرح بخصوص الثاني لأن الرغبة والإرادة لا تتعرض للحقيقة ولا للخطأ. ومن هنا فإن كل هذه المشكلة تنحصر في المستوى الثالث الذي هو مستوى الأحكام التي يمكن أن تكون صحيحة: إن كان هناك تطابق بين الحكم وعلاقة الأشياء ببعضها. كما يمكن أن تكون خاطئة إن كان العكس.

الفكرة (ج. فِكَرٌ) (Idée (s)): صورة ذهنية عن شيء موجود خارج ذاتي. وهي لذلك وفي آن واحد مطابقة له من حيث تتخذ شكله أو صورته، وناجمة عنه من حيث ينتظر أن يكون قد. . . .ثاني. لذلك فهي إما عارضة أو مصطنعة أو فطرية. الأولى مكتسبة من قبل ذهني تحت تأثير شيء محسوس مثل الصورة التي لي عن الشمس. والثانية مركبة من طرفي انطلاقاً من فكر عارضة مثل عروس البحر. أما الثالثة فقد وضعت فيَّ من قبل الخالق، وهي لذلك دائماً حقيقية، مثل فكرة الإله.

مادة دقيقة (Matière subtile): مادة جد دقيقة وجد لطيفة تتكون منها الأجسام المضيئة كالشمس والنجوم الثابتة وأشعة النور والنار. وهي جزئيات لا متناهية الصغر وتتحرك بسرعة فائقة. لذلك، فهي تخترق الفضاء والأجسام الشفافة وتنفذ إلى عيوننا فتجعلنا نبصر الأشياء التي تنعكس عليها. لذلك، فهي تتخذ قاعدة لفهم ظواهر الضوء فهماً ميكانيكياً في انعكاسها وانكسارها.

نظام الكيان (Ordre de l'être): نظام الأشياء كما هي موجودة في الكون ومن حيث تتخذ قاعدة ونموذجاً للمعرفة التي لا تكون عند ذلك سوى وصف لما هو. ويفترض هذا النظام تفاوتاً أو ترتيباً تفاضلياً بين الأشياء التي يتألف منها الكون بحيث إن منها ما يوجد في الأسفل ومنها ما يوجد في الأعلى أو الأرقى. وتترتب العلوم والمعارف طبقاً لذلك النظام وتبعاً لأهمية مواضيعها ومراتبها. وتعود هذه النظرة إلى الفكر اليوناني وخصوصاً أرسطو الذي ورثها عنه العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي على حد سواء.

نظام المعرفة (Ordre du connaître): نظام المعارف من حيث يؤسس بعضها بعضاً ويتمم بعضها بعضاً ومن حيث يختلف عن نظام المواضيع أو الأشياء الموجودة في الكون. ويتدرج هذا النظام من المعارف الأكثر يقيناً بقطع النظر عن المواضيع التي تتناولها إلى التي هي أقل يقيناً. وذلك ما يجعل منها نظاماً عقلياً متناسقاً يحكمه الاستدلال البرهاني وتستند فيه الحجج إلى بعضها متطورة من أبسطها وأيسرها على المعرفة إلى أكثرها تعقيداً وعسراً على المعرفة. ويمثل هذا النظام ثورة في المغرفة قوامها استقلال الفكر البشري عن العالم ومواضيعه، وفرضه لذاته بصفته منطلقاً للمعرفة وأول حلقة في سلسلة المعارف التي لا تنتهي.

الواقع الصوري (Réalité formelle): هو الواقع الذي عليه صورة شيء ما. ويهم هذا المفهوم علاقة الفكرة بالشيء، والتي هي فكرة

عنه أو الشيء الذي بعثها في. هذا الشيء له واقع صوري هو الذي منه جُعل. كذلك فإن للفكرة واقعاً صورياً يتمثّل في كونها كيفية من كيفيات ذهني، أو صورة مرسومة فيه. غير أن الواقع الصوري لشيء ما ينعكس على الفكرة التي لي عنه أو التي تمثله في ذهني فيكون للفكرة واقع موضوعي أو محتوى تمثيلي. لذلك فإن الفِكَرَ تتميّز في ما بينها من حيث أهمية الأشياء التي تمثلها. ويعني ذلك أن الفكر متساوية من حيث واقعها الصوري، إذ هي كلها كيفيات من كيفيات فكري. ولكنها تتفاوت من حيث الواقع الصوري للأشياء التي تمثلها. والفكرة التي تمثل جوهراً تسمو على التي لا تمثل إلا مجرد عرض. وتتفاوت المحتويات للفكر بتفاوت الواقع الصوري للجواهر. إذ إن التي تمثل كائناً كاملاً تفوق كل التي تمثل كائنات غير كاملة.

الواقع الموضوعي (Réalité objective): واقع الفكرة من حيث هي تمثل شيئاً ما، أو من حيث هي تتمتع بمحتوى تمثيلي وهو ما يمكن أن نسميه وجه الشبه بينها وبين الشيء الذي تمثله في فكري. وتتميز الفِكَرُ عن بعضها البعض من حيث قوتها وحيويتها. وكذلك من حيث وضوحها وتميزها وذلك طبقاً لأهمية الأشياء التي تمثلها في ذهني. إذ بقدر ما يكون الشيء «كاملاً» بقدر ما تكون فكرته واضحة متميزة. مثال ذلك فإن فكرة المثلث واضحة في ذهني إلى حد أستطيع معه معرفة خاصيات المثلث دون أن أحتاج إلى رسمه رسماً محسوساً. على خلاف ذلك فإن فكرة الحرارة غامضة في ذهني إلى حد أنني لست أدري ما إذا كانت الحرارة هي نقص في البرودة أو العكس بالعكس. كذلك، فإن فكرة الكائن الكامل بحق، والذي جمع كل الكمالات، ستكون أكثر الفكر وضوحاً وتميزاً. وما دامت ليست آتية مني ولا من أي كائن آخر على نحو من عدم الكمال، فهي لا بد من أن تكون آتية منه. ولذلك، فهي برهان على وجوده .

ثبت المصطلحات

Etendue	امتداد
Diastole	انبساط
Réflexion (optique)	انعكاس
Systole	انقباض
Réfraction	انكسار
Preuve ontologique	برهان أنطولوجي
Preuve par les effets	برهان من خلال الآثار
Ventricule	بطين
Ovale	بيضوي
Concavité	تجويف
Raréfier (se)	تخلخل
Dilater (se)	تمدّد
Corps	جسم
Evidences	جليات
Mode	حال
Remords / Repentir	حسرة / ندم
Vérités d'essence	حقائق الماهيات
Vérités d'existence	حقائق الموجودات
Vrai	حقيقي، صحيح

Immuable (immutabilité)	دائم، الديمومة
Valvules	دسامات
Esprit	روح
Vraisemblable	شبيه بالحقيقة
Artère	شريان
Génie (Malin)	شيطان ماكر
Véracité (divine)	صدق الإله
Formes substantielles	صور جوهرية
Adventice	عارض
Accident	عرض
Connaître	علم، عرف
Concours ordinaire	عناية عادية
Inné	فطري
Idées	فِكَرُ
Pensée	فكر
Comprendre	فهم
Vaisseaux	قنوات
Etre	كيان/ كائن
Essence	ماهية
Tropiques	مداران
Factice	مصطنع
Ame	نفس
Coction	هضم
Réalité formelle	واقع صوري
Réalité objective	واقع موضوعي
Exister (existence)	وجد، الوجود
Veine	وريد

المراجع

1 ـ العربية

كتب

إنجلز، فريدريك. **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية.** موسكو: منشورات التقدم، 1970.

ديكارت، رينيه. **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم.** ترجمة جميل صليبا. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1953.

2 ـ الأجنبية

Books

Aristote. *De l'âme*. Trad. Tricot. Paris: Vrin, 1969.

———. *Métaphysique*. Trad. et notes par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1970. 2 vols. (Bibliothèque des textes philosophiques)

——— . *Organon*. Ed. J. Tricot. Paris: Vrin, 1965-1966. 6 vols.

———. *Physique*. Texte établie et traduit par Henri Carperon. Paris: Société d'édition «les belles lettres», 1966.

Aubenque, Pierre, François Châtelet et Jean Bernhardt. *Histoire de la philosophie. 1, la philosophie païenne: Du VIe siècle avant J.-*

C. au IIIe siècle après J.-C. Sous la direction de François Châtelet, Jean Bernhardt. [Paris]: Hachette, 1972.

Baltrusaitis, Jurgis. *Anamorphoses ou perspectives curieuses.* Paris: Perrin, 1955.

Belaval, Yvon. *Leibniz, critique de Descartes.* Paris: Gallimard, 1960.

Blum, Eugène. *Lecture de philosophie scientifique.* Paris: F. Alcan, 1910.

Canguilhem, Georges. *La Formation du concept de réflexe au XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Descartes, René. *Discours de la méthode: Suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres.* Ed. établie par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Flammarion, 1966. (G. F.)

———. *Discours de la méthode; suivi des méditations.* Présentation et annotation par Francois Mizrachi. Paris: Union générale d'éditions, 1951. (10/18; 1)

———. *Discours de la méthode.* Texte et commentaire, par Etienne Gilson. Paris: Vrin, 1925.

———. *Discourse on Method.* U.S.A: Dolphea Books, 1960.

———. *Oeuvres de Descartes.* Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996. 11 vols.

Vol. 1: *Correspondance, Avril 1622- Février 1638.*

Vol. 2: *Correspondance, Mars 1638- Décembre 1639.*

Vol. 3: *Correspondance, Janvier 1640- Juin 1643.*

Vol. 4: *Correspondance, Juillet 1643- Avril 1647.*

Vol. 5: *Correspondance, Mai 1647- Février 1650, Entretien avec Burman.*

Vol. 6: *Discours de la méthode et éssais (Dioptrique, météores et géométrie)* (Textes français et traduction latine).

Vol. 7: *Meditiones de Prima Philosophia & Objectiones.*

Vol. 8: 1- *Principa Philosophae.*

2- *Epistola ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium, lettre apologétique ou Querela Apolojetica, Notae in Programma.*

Vol. 9: *Méditations métaphysiques*, objections et réponses, principes de la philosophie.

Vol. 10: *Inventaire des papiers de M. Descartes, Beekmann et Descartes (1618-1619), Physico-Mathematica, Opuscules (1619-1621):Olympiques, Experimenta, Studiorum Bonae Mentis, Cogitationes Privatae, De Studiorum Elementa, Excerpta Ex MS. Des Cartes, Edit. 1701, Descartes et Beekmann (1628-1629), Regulae ad directionem Ingenii, La Recherche de la vérité, Supplément à la Correspondance*

Vol. 11: *Le Monde, description du corps humain, les passions de l'âme, Anatomica, Varia.*

———. *Oeuvres et lettres.* Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953. (Bibliothèque de la pléiade; vol. 40)

Epictète. *Manuel.* Trad. Meurnier. Paris: Garnier, 1933.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

Gilson, Etienne. *Etudes de philosophie médiévale.* Strasbourg: Commission des publications de la faculté des lettres, 1921.

———. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Deuxième partie des «études de philosophie médiévale,» revue et considérablement augmentée. Paris: Vrin, 1930.

Goldschmidt, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de temps.* Seconde édition revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1969. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Guéroult, Martial. *Descartes, selon l'ordre des raisons.* Paris: Aubier, 1953. 2 vols. (Philosophie de l'esprit)

———. *Spinoza.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968. (Analyse et raisons; 12)

Koyré, Alexandre. *Etudes galiléennes.* Paris: Gallimard, 1939. 3 vols. (Actualités scientifiques et industrielles; 852-854)

———. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique.* Paris: Gallimard, 1971. (Bibliothèque des idées)

Malebranche, Nicolas de. *Oeuvres complètes de Malebranche.* Edition critique publiée sous les auspices de l'académie française, de l'académie des sciences, de l'académie des sciences morales et politiques, par Désiré Roustan, en collaboration avec Paul Schrecker. Paris: Boivin, 1938.

Tome 1: [*De la Recherche de la vérité.* Livres I et II].

Marc Aurèle. *Pensées pour moi-même, suivies du manuel d'Epictète, du tableau de Cébès.* Traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario Meunier. Paris: Garnier frères, 1933.

Milhaud, Gaston. *Descartes savant.* Paris: F. Alcan, 1921. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Montaigne, Michel de. *Essais de Michel Montaigne.* Paris: Didot, 1848.

Spinoza, Baruch. *Oeuvres Spinoza. I.* Trad. et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964. (GF-Flammarion; 34)

الفهرس

ـ أ ـ

ابن رشد، أبو الوليد محمد: 17

أرخميدس: 28

أرسطو: 12، 17، 29، 365

الأرواح الحيوانية: 31، 308، 315

الأساطير: 32، 51، 55

أفلاطون: 17، 26

الإلــه: 14، 16 ـ 17، 23، 27 ـ 28، 34، 38، 74، 83، 110، 118، 136، 192، 200، 220، 224، 226، 229، 232، 234 ـ 235، 238، 245 ـ 246، 252 ـ 253، 255 ـ 256، 267، 271، 274، 316، 322 ـ 323، 331، 338، 341، 351 ـ 352، 371

الانعكاس: 30

الإيمان: 141

ـ ب ـ

باشلار، غاستون: 30

بوبر، كارل: 30

ـ ج ـ

جيلسون، إيتيان: 32

ـ ح ـ

الحس المشترك: 379

الحقيقة: 8، 10، 13، 16، 22 ـ 24، 28 ـ 29، 31، 35، 42، 46، 54، 62، 65 ـ 66، 75، 84، 90، 104، 109، 133، 136، 148، 157، 162، 176، 234، 238، 277، 289،

358، 362 ـ 363، 367،
378
الحليوي، عبد الرزاق: 34

- ر -

الرواقيون: 17
الرياضيات: 19، 30، 52، 57، 88، 144

- ش -

شتروس، كلود ليفي: 32
الشعر: 52، 56 ـ 57، 252
الشك: 19، 24، 29، 32، 49، 61، 84، 96، 102، 126، 143، 151، 158، 178 ـ 179، 202، 226، 229، 235، 256، 271، 280، 304، 369

- ص -

صليبا، جميل: 8، 31

- ض -

الضوء: 8، 183، 248 ـ 249، 257، 310، 374، 380

- ط -

الطّبيعة العاقلة: 204

- ع -

العدم: 28، 121، 130، 185، 187، 233 ـ 234
العقل: 8 ـ 10، 13، 20، 22 ـ 23، 25 ـ 30، 35، 44، 55، 67، 73، 79، 84، 86، 88، 110، 116، 238 ـ 239، 322، 337، 364، 380
علم التشريح: 276
علم الطبيعة: 29، 336

- ف -

الفلسفة: 8 ـ 9، 11، 13 ـ 14، 16 ـ 17، 19، 21، 24، 27، 32، 34، 53، 60، 62، 88، 111، 132، 166، 246، 340، 366
فوكو، ميشال: 34
الفيزياء: 24، 29 ـ 30، 339
الفيزيولوجيا: 29

- ك -

كانغيلام، جورج: 17، 30، 34

الكلام: 89، 321، 323، 365، 367

الكلبيون: 63

الكمال: 110، 178، 185، 191 ـ 192، 199، 234، 238 ـ 239

الكوجيتو: 13، 27 ـ 29

كورتاس، فرانسيس: 34

- م -

مبدأ عدم التناقض: 29

مبدأ الهوية: 29

الميتافيزيقا: 9، 24، 27، 38، 156

الميكانيكا: 28 ـ 29

- ن -

النفس: 10، 20، 27 ـ 29، 31، 38، 77، 112، 117، 130، 135، 144، 151، 172، 221، 224، 226، 235، 245، 253، 272 ـ 273، 326، 330 ـ 331، 355

- هـ -

هارفييه، ويليام: 30، 31

هيغل، غيورغ فيلهلم فردريش: 23، 27

آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

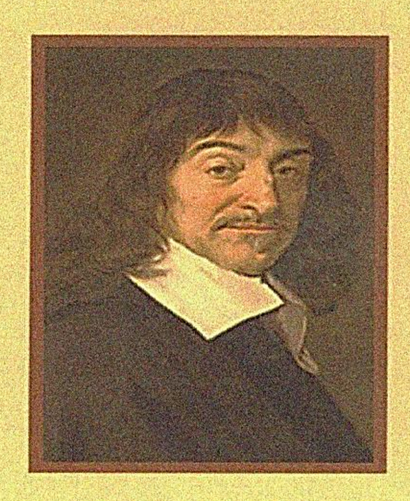
بيروت ـ لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة

أمريكا بين الحق والباطل: تشريح القومية الأمريكية	تأليف : أناتول ليفن ترجمة : ناصرة السعدون
ضد التأويل ومقالات أخرى	تأليف : سوزان سونتاغ ترجمة : نهلة بيضون
المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة	تأليف : جون إهرنبرغ ترجمة : علي حاكم صالح وحسن ناظم
مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية	تأليف : ميشال دوبوا ترجمة : سعود المولى
المصطنَع والاصطناع	تأليف : جان بودريار ترجمة : جوزيف عبد الله
الكلام أو الموت اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية	تأليف : مصطفى صفوان ترجمة : مصطفى حجازي
الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية	تأليف : رينيه جيرار ترجمة : رضوان ظاظا
تطوّر صورة الشرق في الأدب الإنجليزي	تأليف : ناجي عويجان ترجمة : تالا صبّاغ
المرئي واللامرئي	تأليف : موريس مرلو-بونتي ترجمة : عبد العزيز العيادي
أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية	تأليف : إدموند هوسرل ترجمة : إسماعيل المصدق

حديث الطريقة

إن الذين لا يعلمون شيئاً عن ديكارت يعلمون أنه فيلسوف قال: «أنا أشك إذاً فأنا موجود»، ويعني ذلك أنهم يعرّفونه بواضع «الكوجيتو». أما الذين يعرفون عنه أكثر من ذلك قليلاً، فهم يردّدون أنه وضع طريقةً أو منهجاً يقي العقلَ من الخطأ، مثلما نقول إن ذاك الدّواء يقي الجسم من الحمى. وإذا كانت هذه المعرفة لا تخلو من سطحية، فهي كذلك لا تخلو من صحة أو إصابة، حيث يمكن القول إن التجديد الديكارتي يتمحور، في مظهره العام والمعروف لدى العموم على أقل تقدير، حول هاتين النقطتين، باعتبار أن الأولى تمكّن من المعرفة، والثانية تؤسسها.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

- **رينيه ديكارت (1596 ـ 1650):** فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات يعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة والرياضيات الحديثة. من مؤلفاته:

Méditations métaphysiques, *Les Passions de l'âme* et *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

- **د. عمر الشارني:** أستاذ الفلسفة في الجامعة التونسية، وفي جامعة كلارمون فارّان ـ فرنسا.



المنظمة العربية للترجمة

علي مولا

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1247-6

